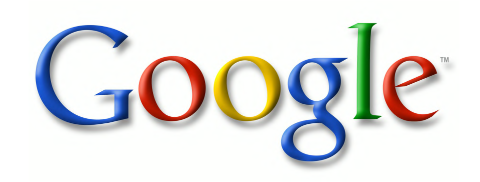
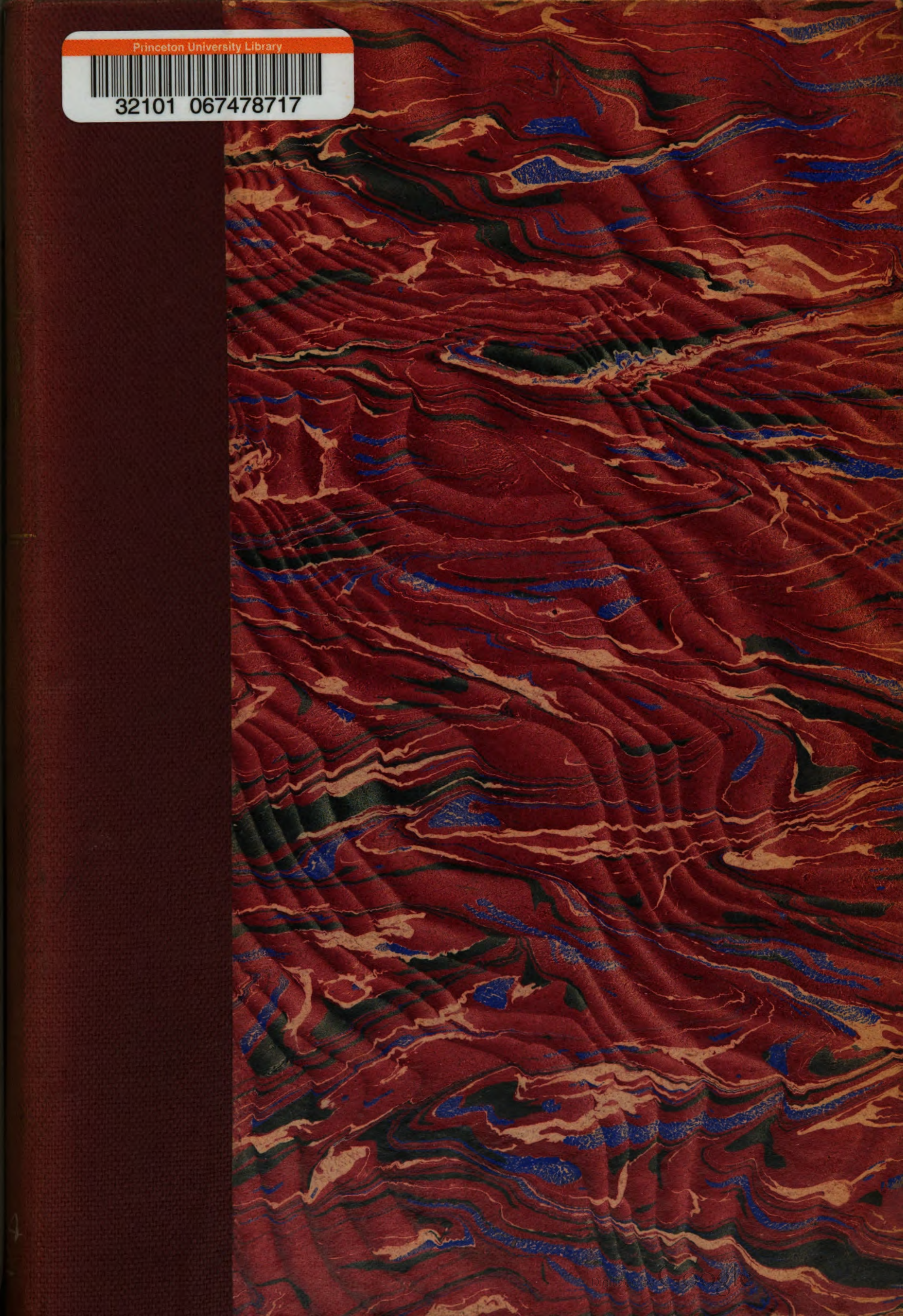
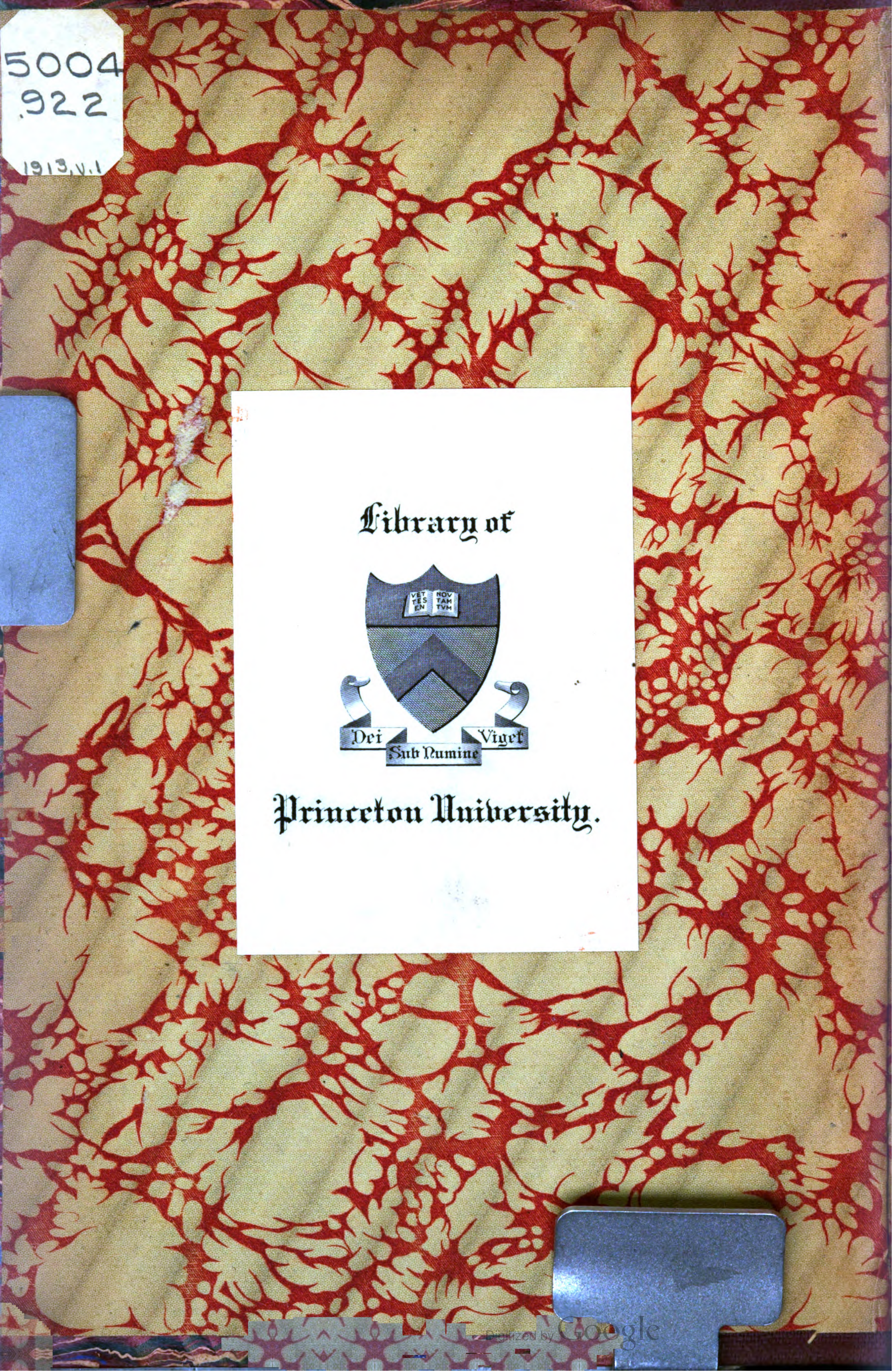



Princeton University Library
32101 067478717



5004
.922
1913, v. 1
Library of
VET TES EN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget
Princeton University.
Digitized by Google



L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE

Antérieurement « La Controverse et le Contemporain »

revue mensuelle publiée sous la direction

D'UN COMITÉ DE PROFESSEURS DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

avec le concours

DE NOMBREUX SAVANTS ET ÉCRIVAINS

NOUVELLE SÉRIE — TOME LXXII

15 JANVIER — 15 AVRIL 1913



ON S'ABONNE : **A Lyon,** FACULTÉS CATHOLIQUES, 25, rue du Plat,
et à la librairie Emmanuel Vitte, place Bellecour, 3.
A Paris, à la succursale de la librairie Vitte, 14, rue de l'Abbaye (VIe arrond.).
A Londres, chez BURNS et OATES, 28, Orchard Street, Portmann Square, W. C.
A Madrid, chez Albert GAYAN, 4, Purta del Sol.
A Montréal (Canada), chez CADIEUX & DEROME, 205 et 207, rue Notre-Dame.





Les Intérêts de la France

dans la Question d'Orient

L'Europe et le monde viennent d'assister à l'une des plus grandes scènes de l'histoire : les Etats Balkaniques, Bulgarie, Serbie, Grèce et Monténégro, presque inconnus hier encore, avec leurs 9 à 10 millions d'âmes (1), triomphent en un mois de l'Empire Ottoman, fier de ses 40 millions d'habitants et installé en Europe depuis cinq siècles. Son glorieux passé militaire s'effondre en un clin d'œil devant la jeune force d'Etats chrétiens, minuscules, mais heureusement coalisés, et la Croix victorieuse fait reculer le Croissant vaincu, écrasé à Kirk-Kilissé, à Lullé-Bourgas, à Tchorlou, d'une part, et de l'autre, à Uskub, à Monastir, à Salonique, à Durazzo.

1912 sera l'une de ces dates mondiales qui marquent les grandes étapes de l'histoire : l'ère chrétienne; 476, la chute de l'empire d'Occident ; 800, le rétablissement de cet Empire pour Charlemagne ; 1453, la prise de Constantinople par les Turcs ; 1789, la Révolution française ; 1804 et 1815, la fondation et la chute de l'Empire de Napoléon ; 1870, la guerre franco-allemande et nos douloureux revers ; 1912, la fin de l'empire turc en Europe et la réplique triomphante à la honte de 1453.

(1) En chiffres ronds, le Monténégro a 250.000 habitants ; la Bulgarie, 4 millions ; la Grèce et la Serbie moins de 3 millions chacune.



Il importe peu, en effet, que Constantinople demeure aux mains de ses possesseurs actuels avec une bande de territoire plus ou moins large ; le sort n'en paraît pas moins jeté : la Turquie d'Europe est perdue pour les Turcs.

Nous sommes heureux et fiers de dire avec le poète populaire, Théodore Botrel :

Sur Byzance la Chrétienne
Mahomet fondit ; la prit ;
La profana ; la fit sienne
En en chassant Jésus-Christ.

Durant des siècles tragiques,
Par la flamme et par le fer
Dans les Etats balkaniques
Le Turc régna !... Quand, hier,

Se redressant sous l'offense,
Le Serbe a pris son élan :
Devant la Croix qui s'avance
Le Croissant va reculant.

Le Monténégro stoïque
Marche aux canons en riant ;
Devant la Croix héroïque
L'Ottoman va s'enfuyant.

Un « Siméon Deux » entraîne
La Bulgarie après lui :
Devant la Croix souveraine
Le Croissant rentre en sa nuit.

Au pays de l'*Iliade*
Ulysse bat Mahomet.
C'est la dernière Croisade,
L'infidèle se soumet.

Chaque martyr se redresse ;
— N'était-il donc qu'endormi ? —
Devant la Croix vengeresse
Le bachi-bouzouk frémit ;

Mais le vainqueur pitoyable,
Panse le vaincu mourant :
Devant la Croix charitable
Le Croissant va massacrant :

D'une Liberté naissante
C'est le baptême du sang.
La Croix est toute puissante ;
Le Croissant va décroissant.

Et Jésus — que crucifie
Encor le Turc inhumain —
Jésus, dans Sainte-Sophie,
Vainqueur, va rentrer demain !

D'aucuns pourtant, regrettent ce triomphe de la Croix sur le Croissant : ce sont les diplomates, les financiers et les romantiques attardés.

Les diplomates s'étaient attachés à la Turquie, à l'*homme malade*, comme un médecin s'attache au malade qu'il fait vivre depuis longtemps. Et puis, ils ont quelque peine à dissimuler la mauvaise humeur secrète qu'ils ressentent de s'être complètement trompés dans leurs prévisions. La diplomatie européenne n'avait pas cru à la guèrre, et la guerre a éclaté malgré elle. La diplomatie n'avait pu s'imaginer que, lassés du joug ottoman, les peuples balkaniques se libèreraient eux-mêmes, si les grandes puissances signataires du traité de Berlin en 1878 n'imposaient pas à la Turquie les réformes toujours annoncées depuis trente-quatre ans et jamais accomplies par les Turcs; et les peuples balkaniques, devant la diplomatie impuissante, se sont affranchis, eux et leurs frères de Macédoine, de Thrace et d'Albanie. La diplomatie avait proclamé que le *statu quo* serait maintenu dans les Balkans, et devant les victoires foudroyantes des coalisés, le *statu quo* a été rejoindre les vieilles lunes. La diplomatie avait dit que « les Turcs ne feraient qu'une bouchée des Bulgares », et ce sont les Bulgares qui n'ont fait qu'une bouchée des Turcs, si bien qu'on répète partout ce mot de M. Poincaré : « J'ai été roulé par mes deux meilleurs amis. » La diplomatie voulait faire prévaloir le principe du désintéressement, et le sang versé par les coalisés crierait vengeance, si, à la conférence de Londres, qui traîne en longueur, ils se désintéressaient de leurs frères libérés en Macédoine, en Thrace et en Epire. On comprend que des hommes dont le métier est de prévoir, d'empêcher et de préparer, et qui n'ont rien su ou pu faire de tout cela, soient d'assez méchante humeur devant ce que le *Correspondant* du 25 novembre appelait *la faillite de la diplomatie*.

« Les financiers non plus ne sont pas contents, dit

M. d'Haussonville dans le *Figaro*. La Turquie était une vache à lait qu'ils avaient, depuis un demi-siècle, l'habitude de traire d'une main et de nourrir de l'autre. Somme toute, elle n'avait pas à se plaindre de leurs procédés, car ils ne lui tiraient pas trop de lait et la nourriture qu'ils lui fournissaient était abondante. Sans eux, la Turquie serait depuis longtemps morte d'inanition ; mais il va falloir liquider la succession de cette moribonde à laquelle il a été prêté beaucoup d'argent. Besogne ingrate, car il ne s'agit plus de gagner de l'argent, mais seulement de ne pas en perdre, et l'habitude était prise d'en gagner. On ne perd pas volontiers cette habitude-là. »

Enfin, il y a les romantiques attardés, peintres, poètes, romanciers, comme M. Pierre Loti, M. Claude Farrère, qui voudraient, par pur amour du pittoresque, que Constantinople ou plutôt Stamboul demeurât toujours telle qu'ils l'ont peinte ou décrite. Et il est certain que Constantinople, au point de vue de la couleur locale, ne pourra désormais que perdre, comme a perdu Alger, comme perdra Tanger. Finies ces embarcations de toute sorte qui autrefois sillonnaient le Bosphore :

Caïques et tartanes
Qui portiez aux sultanes
Des têtes et des fleurs.

Partout il y aura des bateaux à vapeur, des tramways, des maisons à cinq étages. En réalité, le changement avait déjà commencé ; mais leur imagination d'artiste ne l'avait pas encore réalisé. Ils en étaient demeurés aux *Orientales*, et, si démodé que soit aujourd'hui le romantisme, les bords du détroit qui rejoint la Propontide au Pont-Euxin demeuraient son dernier refuge. Pour fuir les horreurs du progrès et de la civilisation, il faudra que le romantisme s'exile encore plus loin, et que M. Pierre Loti aille pleurer ailleurs qu'en France ses « bons Turcs » aux mains ruisselantes du sang de l'Arménie, d'Adana et de la Macédoine, et les *Azyhiadé*, les *Désenchantées* des harems de Stamboul.

Pour nous, qui ne sommes ni diplomates, ni financiers, ni romantiques, nous avons à nous réjouir de la fin de la domi-

nation turque, qui était une tache pour l'Europe chrétienne, et nous nous en réjouissons d'autant plus que les victoires bulgares sont un peu les victoires des canons français du Creusot sur les canons Krupp allemands, que les victoires des Serbes, les victoires des Grecs sont appelées par eux-mêmes des victoires françaises qu'ont préparées des instructeurs français (1); et qu'enfin, l'âme même de cette coalition balkanique, de toute cette campagne foudroyante et victorieuse, c'est un Français de la race de nos rois, Ferdinand de Bulgarie, petit-fils, par sa mère, la princesse Clémentine, de Louis-Philippe Ier, roi des Français.

* * *

Mais que vont devenir les intérêts de la France en Orient? Car la Turquie, si inhospitalière pour ses propres sujets chrétiens, était, il faut le reconnaître, très accueillante, très bienveillante pour les Œuvres françaises en Orient, et très libérale pour l'exercice du culte catholique, puisque les processions du Saint-Sacrement et autres, interdites dans la plupart de nos villes et dans beaucoup de nos campagnes, même aux environs de Lyon, se font en pleine ville de Constantinople, où les soldats musulmans forment la haie et présentent les armes au Dieu de l'Eucharistie, que proscrivent nos gouvernants francs-maçons.

Sans doute, les Turcs ne s'exécutent pas toujours de bonne grâce, mais enfin ils s'exécutent, de par la force qui s'impose, et c'est là le plus éclatant témoignage de nos gloires en Orient et de notre influence plus de dix fois séculaire.

Oui, car en 801, Charlemagne, « l'empereur à la barbe fleurie comme aubépine en avril », disent nos *Chansons de geste*, voyait le khalife Haroun-al-Raschid, successeur de Mahomet, commandeur des croyants, maître de l'Asie, envoyer de sa lointaine cité de Bagdad au grand empereur d'Occident des ambassadeurs pour le complimenter et lui offrir des présents

(1) Le général Eydoux en Grèce, et, en Bulgarie, le colonel Bonnan, beau-frère du général Bonal.

rares : c'étaient des parfums d'Asie, des étoffes précieuses, un éléphant, et ce qui était plus important, l'étendard et les clefs du Saint-Sépulcre, comme gage de la promesse que lui faisait le khalife « de soumettre à sa puissance la Terre promise à Abraham et montrée à Josué, et d'être au titre de son lieutenant, administrateur fidèle des revenus de cette province. » Six ans après, une nouvelle ambassade vint apporter à Charlemagne une horloge en bronze doré, qui sonnait les heures, et sur laquelle de petites figures humaines se mouvaient par des rouages secrets. Enfin, s'il faut en croire un historien de Byzance, Charlemagne aurait demandé en mariage Irène, impératrice de Constantinople, pour réunir les deux empires d'Orient et d'Occident, comme sous Théodose, et les deux Eglises, grecque et latine, également catholiques alors. La chute d'Irène rompit cette négociation en 802 ; mais Nicéphore, qui lui succéda, n'en resta pas moins en bons rapports avec l'empereur d'Occident.

Trois siècles se sont écoulés : Jérusalem et la Palestine tombent sous le joug des Turcs Seldjoucides qui font subir aux habitants et aux pèlerins de Terre Sainte d'insupportables horreurs. Pierre l'Ermite s'émeut, émeut le Pape, l'Europe, les évêques, les 100.000 chevaliers réunis au Concile de Clermont, en 1095, et au cri de : « Dieu le veut ! » des légions de croisés vont arracher le tombeau du Christ aux profanations des Sarrasins et écrire les « gestes de Dieu par les Francs ». L'armée du Nord avec Godefroy de Bouillon, l'armée du centre avec Bohémond et Tancrède, l'armée du sud avec Raymond de Saint-Gilles, traversent les pays des Balkans, où l'on s'est battu naguère, Constantinople, d'où on les éloigne vite, Nicée, Dorylée, Antioche, Jérusalem, où Godefroy de Bouillon entre pieds nus, couronné d'épines. Il fonde le royaume de Jérusalem, qui dure près d'un siècle, de 1099 à 1187, où Guy de Lusignan succombe devant Saladin, mais non sans avoir vu se fonder et prospérer ces deux ordres religieux et militaires, celui des Templiers et celui des Hospitaliers de Saint-Jean, puis de Rhodes, enfin de Malte, qui, avant d'être abolis, le premier en 1312, le second en 1798, ont incarné en Orient l'idéal de la bravoure française au service de l'Eglise et des Lieux Saints.

Si la seconde Croisade, avec Louis VII et l'empereur Conrad, et la troisième, avec Frédéric-Barberousse, Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion, ne peuvent ni sauver ni rétablir le royaume français de Jérusalem, voici que la quatrième Croisade, conduite par Baudouin de Flandre, Thibaut de Champagne, Simon de Montfort, Villehardouin et le marquis de Montferrat, fonde, non plus en Terre-Sainte d'où elle a été détournée, mais à Constantinople même prise et reprise d'assaut, un empire latin dont Baudouin est le chef : il comprend presque tous les Etats balkaniques et une partie de l'Asie Mineure : le duché de Nicée, la seigneurie de Dydimotique, celle de Négrepont, celle d'Achaïe ou Grèce, celle de Thessalonique ou Macédoine, celle de Philippopolis, et celle de Romanie, avec Villehardouin pour maréchal.

Cet empire latin de Constantinople fut encore plus éphémère que le royaume français de Jérusalem : il ne dura que cinquante-sept ans, de 1204 à 1261 ; mais c'était assez pour établir la renommée de la bravoure et de la civilisation françaises sur les deux rives grecques du Bosphore, comme elle était établie sur les rives turques de la Palestine et de la Syrie.

Vienne maintenant saint Louis, le vainqueur de Damiette et de la Mansourah, en 1250, saint Louis, plus grand encore dans les fers que dans sa victoire, saint Louis disant au soudan d'Egypte qui lui demandait de l'armer chevalier : « Fais-toi chrétien et je te ferai chevalier », saint Louis enfin, arrachant aux Mameluks vainqueurs ce cri d'admiration : « Voilà le plus fier chrétien qui ait été vu dans le Levant ! » Sans doute, il ne put arracher aux Turcs Jérusalem, qu'il refusa même de voir, quand on voulut la lui montrer ; il mit sa cotte d'armes devant ses yeux en pleurant et dit : « Beau sire Dieu, ne souffre pas que je voie ta sainte cité, puisque je ne puis la délivrer des mains de tes ennemis. » Mais il obtint des Turcs par sa bravoure héroïque, en 1250-1254, d'être le « protecteur de tous les chrétiens en Palestine et en Asie Mineure. »

Voilà l'origine à jamais glorieuse de notre protectorat en Orient, où, depuis les Croisades, que la libre pensée s'efforce en vain de déclarer inutiles et désastreuses, le nom de Fran-

çais est synonyme de catholique et de vaillant, tant il est vrai que le sang versé pour la plus noble des causes ne demeure jamais stérile et s'il n'est pas toujours « une semence de chrétien », il est toujours une semence de gloire, de grandeur et d'influence patriotiques !

* * *

La France — après avoir été pendant trois siècles « le soldat de Dieu pour ses gestes de guerre » et mérité ainsi que Dieu lui donnât Jeanne d'Arc pour écrire, en récompense des « gestes de Dieu *par* les Francs », « les gestes de Dieu *pour* les Francs », — la France épuisée par la Guerre de Cent ans, ne put empêcher l'empire d'Orient de s'effondrer tristement en 1453 et Mahomet II de faire manger l'avoine à son cheval sur l'autel profané de Sainte-Sophie, merveille d'art, de goût et de richesses.

Au XVIe siècle, les temps modernes ont commencé et avec eux la politique réaliste des nationalités, très peu soucieuses des questions de foi qui passionnaient la chrétienté du moyen âge. Le péril pour notre pays n'était pas à Constantinople devenue ville turque, mais à Vienne et à Madrid, d'où Charles-Quint enserrait la France comme dans l'étau d'un empire sur lequel le soleil ne se couchait jamais. C'est alors que François Ier, le vainqueur de Marignan, mais le vaincu de Pavie et le prisonnier de l'Escurial, où il avait trop souffert dans son honneur pour ne pas s'en souvenir, sollicita l'alliance de toutes les puissances redoutables à son rival, Allemagne protestante, Suède luthérienne, Angleterre schismatique, Turquie musulmane, et voici le traité qu'en février 1535, le roi de France, soucieux des intérêts de ses nationaux en Orient, conclut, en dépit des reproches des timorés, des insultes mêmes des voisins, avec le Grand Seigneur, alors Soliman III, sultan de Constantinople :

« Au nom de Dieu omnipotent soit manifeste à un chacun comme l'an de Jésus-Christ mil cinq cent trente-cinq, au mois de février, et de Mahomet neuf-cent-quarante et un en la lune de... se retrouvant en la Cité de Constantinople, le

sieur Jean de la Forest, conseiller, secrétaire et ambassadeur de Très Excellent et Très Puissant François, par la grâce de Dieu Roy de France Très Chrétien, mandé auprès puissant et invincible Seigneur Sultan Soliman, Empereur des Turcs et raisonnant avec le puissant et magnifique Seigneur Ybrahim,... soit avec le dudit Grand Seigneur, des calamités et inconvénients qui adviennent de la guerre, et, au contraire, du bien, repos et sûreté qui procèdent de la paix, et par ce, connaissant combien l'un est préférable à l'autre, se faisant chacun d'eux fort des Etats et Bénéfices de leurs sujets, ont traité et conclu les chapitres et accords suivants ...

« Ont traité, fait et conclu, traitent, font et concluent bonne et sûre paix et sincère concorde aux dits noms des susdits Grand Seigneur et Roy de France et durant la vie de chacun d'eux et pour les Royaumes, Seigneuries, Provinces, Châteaux, Cités, Forts, Iles et tous lieux qu'ils tiennent et possèdent à présent et posséderont à l'avenir. De manière que tous les sujets et tributaires des dits Seigneurs qui voudront puissent sûrement et librement avec leurs robes et gens naviguer avec navires armés et désarmés ; chevaucher et venir demeurer ; venir et s'en retourner aux ports, cités, et quelconques pays les uns des autres pour leurs négoces, même pour fait et compte de marchandise...

. . . .

« Qu'en cause civile contre les Turcs, carachats ou autres sujets du Grand Seigneur, les marchands et sujets du Roy ne puissent être demandés, molestés, ni jugés, si les dits Turcs, carachats et sujets du Grand Seigneur ne montrent écriture de la main de l'adversaire ou lois du Cadi, Bailli et Consul, hors de laquelle écriture ou lois ne sera valable ni reçu aucun témoignage du Turc, carachat, ni autre en quelque part que ce soit de l'Etat ou Seigneurie du dit Grand Seigneur ; et les Cadis, Soubassis, ni autres, ne pourront ouïr ni juger les dits sujets du Roy sans la présence de leur Dragoman...

. . . .

« En ce qui touche la Religion, il a été expressément promis, conclu et accordé, que les marchands, leurs agents, serviteurs et tous autres sujets du Roy, ne puissent être jamais

molestés ni jugés par Cadi, Saugiat, Bey, etc..., et qu'il leur soit licite d'observer leur Religion...

....

« Qu'aucun des sujets du Roy qui auront habité dix ans entiers et continuels les pays du dit Grand Seigneur, ne doive et ne puisse être contraint à payer tribut, carats, avarie-taxes, asapit, vogeunes ; ni à faire garde aux terres voisines, magasins du Grand-Seigneur ; travailler à l'arsenal, ni ailleurs, et qu'en pays du Roy il soit fait semblable et réciproque aux sujets du Grand Seigneur...

....

« Le traité de Paix sera publié à Constantinople, Alexandrie, Marseille, Narbonne et autres lieux principaux, terrestres et maritimes, de la Juridiction, Royaumes et Etats des dits Seigneurs. »

Ce traité fut scrupuleusement observé par les deux parties, et complété par de nouvelles clauses ou Capitulations, sous Charles IX en 1569, sous Henri III, en 1581, surtout sous Louis XIV en 1673, après que 6.000 Français d'élite, nouveaux croisés, eurent aidé Montecuculli à battre les Turcs à Saint-Gothard, sur le Raab, et que nos galères eurent châtié les pirates d'Afrique par la prise de Djigelli et par le bombardement de Tunis et d'Alger, tandis que d'autres soldats français allaient secourir les Vénitiens à Candie.

Par intérêt, d'ailleurs, tout le monde alors sollicite la protection du Sultan, le roi d'Angleterre pour ses sujets et, détail à retenir, le Pape aussi pour tous les catholiques.

De plus, au XVIII[e] siècle, de nouvelles Capitulations accordées à Louis XV en 1740, élargissent les droits du protectorat français. Outre les sujets chrétiens voyageant en Turquie, le roi de France est reconnu protecteur des missionnaires établis en Turquie, de leurs églises et établissements et, d'une façon plus générale, de « tous les évêques et religieux dépendant de l'empereur de France ». Pour bénéficier de cette protection, tous les évêques et religieux et les établissements qui en dépendent se réclament de cette dépendance. La France devient ainsi la protectrice non seulement des sujets et établissements catholiques français, mais de tous les sujets et éta-

blissements catholiques sans distinction de nationalité.

En 1795, Aubert-Dubayet, au nom de la Convention, exerçait effectivement cette protection catholique.

L'expédition d'Egypte en 1798, nous donnait Alexandrie, les Pyramides et Le Caire. En avril 1799, les soldats de Bonaparte éveillaient, par leurs victoires sur les Turcs, les échos sacrés de Tibériade, de Nazareth, de Cana, du Mont Thabor, et s'ils échouaient devant Saint-Jean-d'Acre, ils anéantissaient à Aboukir une autre armée turque.

Aussi Bonaparte, devenu Premier Consul, écrivait-il en 1802, au général Brune, ambassadeur auprès du Grand Turc :

« L'ambassadeur de France à Constantinople doit prendre sous sa protection *tous les hospices et tous les chrétiens* de Syrie, d'Arménie et spécialement toutes les caravanes qui visitent les Lieux-Saints. »

Pendant l'Empire, Napoléon, maître de 130 départements, de Rome à Bruxelles, La Haye, Mayence et Hambourg, maître également de la Dalmatie et des provinces Illyriennes, fit travailler ses consuls et ses soldats à construire des routes dans les pays balkaniques, pour que tout le commerce de Salonique et de Constantinople échappât aux Anglais et se dirigeât par terre sur l'Italie et l'Empire français. Le maréchal Marmont, gouverneur des Provinces Illyriennes, de 1807 à 1811, raconte, dans ses *Mémoires*, les efforts qu'il fit à ce sujet sur l'ordre de l'empereur, dont il s'attribue un peu trop les idées et la gloire.

Sous la Restauration, c'est notre victoire navale de Navarin, 20 octobre 1827, et notre expédition de Morée et d'Athènes qui arrachèrent la Grèce au joug de la Turquie par le traité d'Andrinople en 1829.

Dix ans plus tard, lorsque les succès de Méhémet-Ali, pacha d'Egypte, sur le sultan Mahmoud, eurent fait de la question d'Orient une question européenne, grâce à la rivalité de l'Angleterre et de la Russie, — le czar voulant Constantinople, « les clefs de sa maison », comme il disait, et l'Angleterre comprenant que cette ville était la clef de la route des Indes, où elle a un empire de 250 millions d'habitants, et que, d'ail-

leurs, comme le disait Napoléon, « celui qui régnerait à Constantinople serait le vrai maître du monde », — les puissances, pour protéger le sultan Mahmoud et son fils, Abdul-Medjid, leur imposèrent un firman qui reconnaissait plus formellement que jamais les droits des Européens en Orient pour leur commerce et leur religion.

On sait que la guerre de Crimée eut pour cause la question des Lieux Saints : en vertu des Capitulations signées par les Ottomans avec François Ier, Louis XIV, Louis XV et Napoléon, les religieux latins de Jérusalem devaient rester possesseurs du Saint-Sépulcre et des lieux de pèlerinage, sous la protection de la France. Mais les religieux grecs ou orthodoxes, poussés par la Russie et l'empereur Nicolas, les expulsèrent, en 1851, de neuf sanctuaires, parmi lesquels se trouvait l'église de Bethléem.

Les religieux latins invoquèrent l'appui de la France auprès du Sultan, et comme la Russie voulait lui imposer de renoncer à gouverner 11 millions de ses sujets, grecs ou orthodoxes, et à faire respecter les Capitulations consenties à la France, la France répondit par les victoires de l'Alma, d'Inkermann, de Traktir et de Sébastopol, que suivit le glorieux traité de Paris en 1856. La proclamation du Hatti-Houmayoun, imposée à la Sublime Porte, déclarait solennellement que les chrétiens auraient les mêmes droits que les sectateurs de l'Islam et seraient mis sur le même pied.

Les musulmans fanatiques ne pouvaient accepter un tel état de choses. En 1860, après un conciliabule tenu à Damas, les *Druses*, tribus de pillard féroces, moitié musulmans, moitié idolâtres, suivis des *Kurdes*, de Bédouins et d'Arabes, massacrèrent, en vingt-deux jours, 7.771 chrétiens Maronites, au Liban et dans la plaine de Cælésyrie, vendirent 2.000 femmes comme esclaves, détruisirent 360 villages, renversèrent 560 églises, brûlèrent 42 couvents et ruinèrent 28 écoles. A Damas, 3.500 personnes, 4 prélats, 50 prêtres indigènes, tous les Franciscains de Terre-Sainte furent massacrés...

Seul, Abdel-Kader, notre glorieux adversaire en Afrique, alors à Damas, essaya d'arrêter le carnage et sauva un grand nombre de chrétiens.

L'Europe s'émut, et la France, malgré la jalousie de l'Angleterre, favorable aux massacreurs, envoya d'abord ses vaisseaux, puis 6.000 hommes en Syrie sous les ordres du général de Beaufort d'Hautpoul : ils firent aussitôt rentrer dans l'ordre Druses et Kurdes, relevèrent les maisons, les villages détruits, et ensemencèrent les terres. Désormais, Druses et Maronites réunis étaient placés sous l'autorité d'un gouvereneur chrétien, vassal de la Porte.

Cette expédition de Syrie, 1860-1861, grandit singulièrement le prestige de la France, à qui toutes les communautés catholiques devaient leur salut et l'affranchissement des entraves que leur créaient dans d'autres provinces les lois et les fonctionnaires musulmans. « Nous ne voulons pas de protestants », c'est-à-dire d'Anglais, disaient les Maronites, qui avaient vu les Anglais seuls traités en amis par les Druses.

Depuis nos malheurs de 1870, rien n'a été changé dans les stipulations de 1856 et de 1860. Mais, par la force des choses, la Russie a gardé en fait la protection des orthodoxes. L'Angleterre est intervenue souvent en faveur des missions protestantes. L'Autriche a agi de même à l'égard des Albanais catholiques et des coptes de la Haute-Egypte. Le Congrès de Berlin en 1878 a reconnu (article 62) que « chaque puissance a le droit de protéger ses nationaux et leurs établissements ». Mais le même article a disposé : « *Les droits acquis à la France sont expressément réservés et il est bien entendu qu'aucune atteinte ne saurait être portée au* statu quo *dans les Lieux Saints.* »

Que ces deux dispositions fussent, dans une certaine mesure contradictoires, c'est trop clair. Et, dans les années suivantes, toutes les puissances, l'Allemagne et l'Italie notamment, se sont efforcées de faire prévaloir, contre le dernier alinéa de l'article 62, la première partie de cet article. C'est alors que, pour se défendre, la France a recherché l'appui du Pape, comme le Pape avait recherché le sien au XVIe siècle. La Circulaire *Aspera rerum conditio*, en 1886, la Lettre de Léon XIII au cardinal Langénieux, en 1898, ont précisé les droits acquis de la France : « On ne doit faire à cet égard absolument aucune innovation. La protection de cette nation, partout où elle est en vigueur, doit être religieusement maintenue... Le Saint-

Siège ne veut rien toucher au glorieux patrimoine que la France a reçu de ses ancêtres. » En un mot, le Saint-Siège a prescrit à tous les missionnaires, de quelque nationalité qu'ils fussent, de s'adresser à la France plutôt qu'à leur gouvernement national, qualifié cependant, aux termes du traité de Berlin, pour les protéger.

On sait que dans son fastueux voyage en Syrie, 1898, Guillaume II, s'écriait : « Puisse Sa Majesté le sultan, ainsi que les 300 millions de musulmans qui le vénèrent comme leur khalife, être assurés que l'empereur allemand est leur ami pour toujours! »

« A Damas, écrivaient, en 1898, les journaux allemands, une parole a été prononcée, adressée à trois cents millions de musulmans : on leur à dit qu'ils devaient considérer l'empereur allemand comme leur ami. Par-dessus les terres et les mers, à travers le monde entier de l'Islam, cette parole s'envole. Il ne se passera pas un an avant que tout musulmans ait entendu dire : Le plus haut souverain dans le christianisme protestant a adopté pour ses amis les croyants de Mahomet. Ce n'est point un souverain catholique, ce n'est point un souverain orthodoxe, c'est l'empereur allemand protestant qui a fait cela. Vive le sultan des Germains ! c'est un pélerin ; au sépulcre même du fondateur du christionisme, il a parlé de la sorte. Qu'Allah l'illumine davantage encore ! »

Comment les Turcs auraient-ils résisté à l'impérial commis-voyageur dont le *Reichsbote* décrivait alors la tournée : « Le voyage impérial a fait sur l'Orient l'impression d'un clair et cordial rayon de soleil, et tous les renseignements confirment unanimement que l'impression produite sur les Orientaux par l'auguste couple a été favorable au delà de toute description, et que les portes ont été ouvertes toutes larges, tout. amicales, à l'Allemagne et au protestantisme. Les Arabes à Jérusalem résumaient leur impression sur les augustes voyageurs en disant : « Ce ne sont pas des rois, ce sont des anges. » — « C'est comme si j'avais vu le Prophète », déclarait un soldat turc. »

Et pourtant, la France et les Français restaient sympathiques à tous les catholiques et chrétiens d'Orient.

Aucun texte nouveau n'a, du fait du Saint-Siège et malgré la rupture diplomatique de 1903, sous le ministère Combes, modifié notre protectorat.

Bien plus, le *Livre Blanc* du Saint-Siège, publié à l'époque de la Séparation, contient une étude très précise où sont exposées la genèse et l'étendue des droits de la France. On y lit : « Le pontife romain a obligé les catholiques d'Orient à s'adresser aux agents de la France et leur a défendu d'en appeler à d'autres... Si la France tient des capitulations le droit de protéger, — droit qui a été accordé depuis à d'autres puissances — elle seule recevait du Saint-Siège les sujets à protéger. »

Le Pape, malgré la Séparation, a bien voulu ne rien modifier à notre situation séculaire, et c'est au gouvernement français qu'il faut s'en prendre si le protectorat français a été un vain mot.

Hélas ! le temps n'est plus où la France faisait la guerre de Crimée et l'expédition de Syrie pour défendre les catholiques outragés en Orient par la Russie ou la Turquie, et c'est impunément qu'en 1895, le sultan rouge pouvait faire massacrer trois cents mille Arméniens : « Malheureuse Arménie ! s'écriait M. Constans, notre ambassadeur à Constantinople ; malheureuse Arménie ! Partout, à jour fixe, sur un mystérieux mot d'ordre, le fanatisme y a éclaté et le sang chrétien a coulé ! »

En 1908, à Adana, au pied du Taurus, sur les bords du golfe d'Alexandrette et les pentes des monts d'Antioche, les massacres, pour n'avoir pas été aussi étendus qu'en 1895, ne les ont pas moins surpassés en barbarie. D'Adana, ville de 70.000 habitants, dont 30.000 Arméniens, il ne restait que des décombres, et c'est par milliers que les chrétiens avaient été égorgés et les maisons détruites.

Sous le règne des Jeunes Turcs, francs-maçons, désastreux pour la Turquie dont ils ont détruit l'armée et la force religieuse (1), la France, pas plus que l'Europe qui s'y était engagée

(1) En octobre dernier, *le Mécheroutietette*, revue turque, publiée en français, à Paris, par le général Cherif-pacha, un ancien Saint-Cyrien, ancien ministre de Turquie à Stockholm, contenait le journal d'un malheureux musulman de Constantinople, tenu au cachot pendant plusieurs semaines, roué de coups, presque éborgné dans sa cellule, traduit devant la cour martiale et six fois soumis à la torture du *falaca* — cela comporte chaque fois une soixantaine de coups de gourdin sur la plante des pieds — le tout parce qu'il était soupçonné de relations avec les adversaires du Comité « Union et Progrès ».

par le traité de Berlin, ne rappelait à la Turquie les réfoımes à accomplir pour les chrétiens de Macédoine, de Thrace et d'Albanie, où les victimes, 6 à 7.000 en peu de temps, criaient vengeance (1). Elles ont provoqué la guerre actuelle, née du cœur de quatre peuples brûlant de venger et d'affranchir leurs frères opprimés (2).

(1) En 1901, d'après un article de M. Albert Malet, relatant, dans le *Correspondant* de 1905 le journal du Consul de Russie, « trois nobles albanais musulmans, — ici les noms, — propriétaires à Tabanovtsé, ayant copieusement dîné et bu, ont pris leurs fusils et se sont mis à tirer sur leurs métayers. L'un de ceux-ci a été tué net, un autre a été blessé. Une troisième balle, destinée à un garçon de ferme, a abattu un buffle. Les exercices de tir ont continué sur une maison du village, où quatorzé personnes se trouvaient réunies pour un baptême. Ici personne n'a été atteint.

Quelques jours avant, deux de ces Albanais avaient outragé la femme d'un autre métayer. Ils avaient, en outre, réuni les enfants de la ferme autour d'un grand feu, les avaiènt fait asseoir, puis, s'armant de pelles, ils avaient jeté les braises sur les jambes et les mains des enfants...

En six mois, deux cents à deux cent cinquante attentats, dans une région à peine aussi grande qu'un département français.

Islam Umbachi de Kouprouli, au village de Monastirat, a coupé le nez à un paysan chrétien, puis l'a envoyé au caïmacan — le sous-préfet. Au village de Kroupa, le même Islam, ayant enlevé un chrétien qui ne pouvait payer rançon, l'a écorché vif jusqu'à la taille. »

(2) Le ministère serbe des affaires étrangères adressait, en octobre bre 1912, aux puissances européennes la circulaire suivante :

« Les chrétiens sont à la merci des musulmans. Il arrive souvent qu'un musulman assassine un Serbe pour le plaisir et sans aucun motif. Pour ne citer qu'un exemple pris au hasard, un Serbe du village de Bressié a été assommé parce qu'il n'avait pu rendre à un musulman une livre turque — 22 francs — qu'il lui devait. Un autre, à Belo-Polyé, a été assassiné par des Albanais pour avoir hébergé des gendarmes. On pourrait citer toute une liste de cas pareils. Les crimes dépassent en cruauté tout ce qu'on peut imaginer. On pourrait affirmer qu'il est d'usage courant de raviver les souffrances des agonisants ou de mutiler les cadavres. On arrache les poumons des hommes à demi morts; on assomme des enfants à coups de pied et de crosse ; des hommes sont déchiquetés vivants à coups de hache ou assommés à coups de bâton. »

Mgr Charmetant écrivait au début de la guerre actuelle :

« Jamais le fanatisme turc, exaspéré par la défaite, ne s'est livré à de pareilles atrocités sur les malheureux chrétiens. »

« Aujourd'hui, lisait-on dans le ***Times*** du 1er novembre 1912, deux officiers serbes sont arrivés de Koumanovo. Ils déclarent que les routes par lesquelles l'armée turque a battu en retraite sont jonchées

La France n'oubliait pas seulement le traité de Berlin, elle abandonnait hélas ! le traité de 1856 et le gouvernement de M. Rouvier, au mois d'août 1905, consentait à l'Italie un arrangement en vertu duquel les établissements religieux italiens d'Orient pourraient, sur leur demande, renoncer à notre protection et passer sous la protection italienne. Et sans doute, il était stipulé que ce passage ne saurait avoir lieu, pour chaque cas particulier, qu'après accord des deux gouvernements. M. Rouvier pensait bien par cette stipulation, réserver et sauver l'avenir.

Mais, en fait, trente-trois établissements italiens d'Orient — au compte du *Journal des Débats* — ont, de 1905 à 1911, amené le pavillon français.

de cadavres de paysans chrétiens. Dans nombre de cas, les cadavres avaient été mutilés et portaient des traces de tortures. On a trouvé carbonisés des malheureux qui avaient été attachés à des arbres et brûlés vifs, ou mis vivants à la broche, puis rôtis. La plupart des villages avaient été incendiés, et, dans certains, les têtes coupées des habitants avaient été alignées devant les portes des maisons. »

« Partout sur la campagne règne un long silence, télégraphiait le 11 novembre le correspondant du *Matin*, montant avec les Serbes de Kouprouli vers Perlepe. Les Turcs, dans leur fuite, ont tout massacré devant eux, même les femmes et les enfants. Nous arrivons à Izber. Tout est brûlé, tout est pillé. Je ne vois, au milieu de ce décor tragique, qu'une petite fille portant un enfant dans ses bras. »

Pour finir, cette lettre datée du 8 novembre, parue dans l'*Echo de Paris* et signée du marquis de Segonzac :

« Voici ce que j'ai vu à Asboa. Le village, isolé dans la vaste plaine, se composait d'environ deux cents maisons groupées autour d'une petite église orthodoxe. L'avant-garde de l'armée en déroute d'Abdullah pacha y pénétra avant-hier, dans la soirée. Une partie de la population put s'enfuir. Une soixantaine d'hommes, de femmes et d'enfants furent saisis et enfermés dans l'église, tandis que s'organisaient le pillage et l'incendie. Méthodiquement, avec une patience déconcertante, chaque maison fut fouillée et pillée. Tous les êtres vivants furent tués. On m'a prié de photographier le cadavre d'un petit enfant de quelques mois auquel on a fait un trou dans la tête, et le corps d'une petite fille blonde d'une douzaine d'années qui gisait parmi les cendres d'un brasier, les jambes brisées. Partout, de toutes ces ruines fumantes, émergent des débris humains. Pas une maison n'est restée debout, pas un témoin n'a survécu pour raconter cet abominable drame. On a tout tué, même les animaux. L'église brûlée s'est effrondrée sur ses martyrs, recouvrant leurs cadavres d'un linceul de cendres et de tuiles brisées. »

Il est vrai que pendant la guerre italo-turque, la plupart des communautés italiennes qui avaient changé de pavillon arborèrent de nouveau sans la moindre vergogne nos couleurs et réclamèrent, contre l'expulsion dont la Turquie les menaçait, l'intervention de nos agents. Celle-ci ne leur a pas fait défaut. Mais la guerre finie, les Italiens ont amené le drapeau français et arboré de nouveau le leur. C'est la reconnaissance italienne à laquelle nous sommes habitués. — Ce qui est plus grave, c'est qu'après la récente conclusion de la paix entre la Turquie et l'Italie, M. Poincaré a renouvelé pour cette dernière puissance les concessions de M. Rouvier. En fait, « le protectorat de la France en Orient s'en va lambeau par lambeau », comme l'écrivait le *Temps* lui-même, résumant un article excellent de M. René Pinon dans la *Revue des Deux Mondes*, qui affirme que ce protectorat se fonde sur trois bases : traités internationaux, traditions politiques et décisions du Saint-Siège.

Voici donc d'après M. Tardieu, directeur au ministre des Affaires étrangères, notre situation actuelle :

1° La France a perdu la protection, qu'elle exerçait au XVIIe siècle, des commerçants, voyageurs et pèlerins non français ;

2° La France a perdu la protection des orthodoxes, désormais exercée par la Russie, et celle aussi de certains établissements et groupements catholiques (albanais et coptes notamment) ;

3° La France a conservé la protection de tous les établissements catholiques et, en vertu de décisions pontificales, celle de tous les prêtres ou religieux qui ne rentrent pas dans la catégorie précédente ;

4° Enfin la France a conservé la protection de divers groupements ethniques dont l'organisation religieuse est la base essentielle : et c'est là, dans les circonstances actuelles, le fondement décisif de ses droits et de ses devoirs.

Ces droits et ce devoirs sont la tradition six à sept fois séculaire de la France.

. . . .

***

Aussi s'étonnait-on, en mars 1912, que le ministère soi-disant « national » laissât les Italiens bombarder Beyrouth, une véritable *colonie française.*

Les deux bâtiments de guerre turcs qui s'y trouvaient étaient incapables de faire du mal à un enfant. L'Italie avait sans doute, aux termes des coutumes internationales, le droit de les détruire, mais sans endommager la ville. Nous sommes loin de compte. Soit volontairement, soit par une maladresse insigne des canonniers, des obus italiens ont causé des dégâts considérables à la ville et parmi ses habitants, Français en si grand nombre.

Nous possédons à Beyrouth le fort lui-même, deux banques, quatre importantes filatures, une fabrique de produits pharmaceutiques, une usine à gaz, la Compagnie des eaux de la ville, la Compagnie des tramways libanais, la Compagnie des chemins de fer de Damas à Alep, la Faculté de médecine, l'Université des Pères Jésuites, les établissements de Frères de la Doctrine chrétienne et des Sœurs de Nazareth (ces derniers d'une importance considérable), quatre établissements de Sœurs de Saint-Vincent de Paul, un hôpital, deux orphelinats, deux écoles de filles, les couvents des Lazaristes et des Capucins.

Le navire français envoyé à Beyrouth est arrivé trop tard, comme les carabiniers d'Offenbach.

On s'étonnait encore que, le 13 novembre dernier, M. Poincaré, parlant au banquet Mascuraud, de la question des Balkans, n'eût pas dit un mot, un seul mot pour notre protectorat catholique en Orient (1).

(1) Voici les paroles du ministre :
« Des intérêts dans la question d'Orient, nous en avons nous-mêmes de considérables, que nous devons sauvegarder : concessions de chemins de fer, d'éclairage ou d'autres services publics, emprunts émis par l'empire ottoman ; recettes affectées à la garantie de la Dette ; écoles françaises, établissements hospitaliers ou charitables ; œuvres de toutes sortes. Comment aurions-nous jamais pu admettre que l'Europe dût se désintéresser de la question balkanique?

Aussi quinze jours plus tard, sous la pression de la presse et de l'opinion publique, M. Poincaré se décidait-il à publier dans le *Temps* la note suivante :

« Nous croyons savoir que, en raison des informations relatives à des massacres possibles sur différents points de l'empire ottoman, M. Poincaré a rappelé à Rifaat pacha et a chargé M. Bompard de rappeler à Kiamil pacha que la France, agissant en *qualité de protectrice des chrétiens d'Orient*, serait obligée de rendre le gouvernement ottoman responsable de toute violence exercée sur eux, et lui demandait, en conséquence, de la façon la plus instante de donner des ordres formels aux valis pour prévenir cette éventualité. »

La France rappelant sa mission de protectrice des *chrétiens* aux Turcs, il fallait espérer que les vainqueurs schismatiques n'oublieraient pas que les *catholiques* sont des chrétiens...

En tout cas, M. Poincaré, qui ne l'avait pas dit à deux reprises, l'a dit dans sa *Déclaration* du 5 décembre, devant la Commission des Affaires extérieures, à la Chambre des députés. Après avoir rappelé « nos intérêts financiers » en Orient, il a parlé de « notre patrimoine moral » dans les Balkans et en Turquie :

«... Au-dessus de ces intérêts économiques, industriels et financiers, nous avons dans les contrées dont le statut politique va se transformer un patrimoine moral et traditionnel que nous entendons sauvegarder.

« Grâce à l'initiative privée et à l'appui du gouvernement de la République, nous avons créé et maintenu à grands frais, tant en Macédoine qu'en Thrace, des œuvres de toute nature : lycée de Salonique, section commerciale, cours secondaire, écoles annexes, établies par la Mission laïque, école laïque commerciale d'Andrinople, orphelinats, dispensaires, établissements scolaires et hospitaliers des Lazaristes, des Filles de la Charité, des Assomptionnistes, des Frères des Ecoles chrétiennes, des Oblats de l'Assomption, écoles où voisinent, sous l'égide de la France, des enfants catholiques, orthodoxes, musulmans, israélites. Nous avons enfin des droits séculaires qui nous ont été réservés par le traité de Berlin et qui nous permettent d'exercer en Turquie le *protectorat catholique.* »

Mieux vaut tard que jamais : toutefois, c'était avoir oublié trop longtemps le protectorat catholique des œuvres françaises dans la Turquie d'Asie, dans la Turquie d'Europe et dans les Balkans.

* * *

Dans la Turquie d'Asie, tel est l'épanouissement des œuvres catholiques et françaises, que M. Charlot, délégué du ministère des Affaires étrangères pour inspecter nos écoles d'Orient et peu suspect de cléricalisme, puisque le P. Gressien, dont tout le monde connaît à Lyon la pieuse et forte éloquence, était obligé de le rappeler à l'ordre pour les calomnies lancées dans un *Rapport* officiel sur le collège des PP. Jésuites à Beyrouth. M. Charlot disait dans ce même *Rapport*, — était-ce sincérité ou perfidie? — « Comme tout voyageur impartial, j'ai été frappé et souvent ému par cet ensemble d'œuvres françaises que les congrégations ont prodiguées en Orient : hôpitaux, dispensaires, orphelinats, établissements scolaires, depuis l'humble école des Frères de la doctrine chrétienne ou des Sœurs de Saint-Joseph, jusqu'aux fiers collèges d'Antourah et de Beyrouth, — et j'ai pu constater l'esprit d'abnégation et de sacrifice de la plupart de ces hommes voués à une tâche difficile. »

Oui, c'est l'esprit d'abnégation et de sacrifice qu'il faut admirer dans ces religieux et ces religieuses, qui, chassés de France, où ils se dévouaient, comme « prédicants et enseignants », s'en vont en Orient se dévouer encore pour leur Patrie et pour l'Eglise, malgré les calomnies que déversent parfois sur eux ceux-là mêmes à qui profite leur dévouement et qui, comme les Aulard et les Charlot, oublient trop la parole soufflée à Gambetta par Xavier Charmes : « L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation. »

Voici donc les principales œuvres françaises dans la Turquie d'Asie.

Il y a d'abord celles des Jésuites, qui, au XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles, avaient déployé en Orient tant de zèle et de dévouement apostolique qu'en 1775, au moment de leur suppression, par Clément XIV, il y eut dans toute la Syrie d'ineffaçables

regrets, si bien qu'après le rétablissement de l'ordre par Pie VII les patriarches orientaux, grec, syrien et arménien, demandèrent au Pape le retour de ces ouvriers évangéliques qui portaient jadis le fardeau des missions du Levant « avec amour et sollicitude ». Ce vœu fut exaucé en 1831, et, depuis quatre-vingts ans, les Jésuites de la province de Lyon ont fait là-bas des merveilles que l'un d'eux, le P. Jullien, a décrites dans deux volumes très intéressants, *Au pays des cèdres ; La Nouvelle Mission de Syrie*, 1831-1900 ; ils sont continués par les *Petites relations d'Orient*, Syrie, Egypte, Arménie, des PP. Mazoyer et Chevalier.

L'œuvre capitale des Jésuites, c'est leur Université de Beyrouth, que le P. Gressien, qui en était alors recteur, décrivait ainsi à M. Charlot : « L'Université est vaste et renferme bien des catégories d'élèves différentes. Nous avons ici un *séminaire* qui réunit une soixantaine d'élèves des différents rites orientaux, qui seront prêtres un jour dans leurs rites et diocèses respectifs. Nous avons une *Faculté de philosophie et de théologie*, où l'on donne des grades de docteurs semblables à ceux de l'Université grégorienne de Rome ; les cours en sont suivis par une trentaine de séminaristes et une douzaine de religieux grecs ou maronites. Nous avons une *Faculté de langues et sciences orientales* (de création plus récente), où l'on enseigne actuellement l'arabe littéraire et dialectal, l'hébreu, le syriaque, le copte, l'éthiopien, la grammaire comparée des langues sémitiques, l'histoire et la géographie de l'Orient, l'archéologie orientale, l'épigraphie et les antiquités gréco-romaines ; nous y fonderons encore d'autres chaires ; plusieurs des professeurs de cette Faculté sont bien connus des orientalistes de l'Europe et des membres de l'Institut ; leurs cours groupent une quarantaine d'auditeurs, dont plusieurs se préparent à l'enseignement supérieur de l'Ecriture Sainte. Nous avons un *collège* de 400 élèves environ, où se font les études classiques et modernes jusqu'à la philosophie inclusivement. Nous avons enfin trois *écoles* primaires de 600 enfants, qui dépendent encore du recteur de l'Université. »

Le P. Gressien ne parlait pas de la Faculté de médecine, alors naissante et aujourd'hui si prospère qu'elle inaugurait

en novembre 1912 le nouveau local et qu'elle a formé déjà près de 400 médecins que l'on se dispute dans tout l'Orient.

En dehors de cette Université de Beyrouth, la Mission des Jésuites, en Syrie, à Rikfaya, Damsa, Gazir, Homs, Saïda, Tanaïl, Zahlé, entretenait 154 écoles de garçons, comprenant 8304 élèves, avec 209 maîtres, dont 72 prêtres ; et 38 écoles de filles, avec 3241 élèves et 85 maîtresses, toutes, sauf cinq laïques, Sœurs des Saints Cœurs de Jésus et de Marie. Le nombre des élèves de ces écoles s'est bien accru depuis dix-huit ans. — La mission des PP. Jésuites en Arménie, Adana, Amasia, Césarée, Marsivan, Tokat, comprend, d'après la statistique publiée par l'excellent P. Chevalier en 1911, 53 Pères ou Frères Jésuites, 72 religieuses de Saint-Joseph de Lyon, 20 Oblates de l'Assomption, le collège Saint-Paul, avec 305 élèves, l'école Saint-Grégoire, avec 120 élèves tous Arméniens, 13 écoles gratuites ou payantes de garçons et de filles, avec 4.737 élèves, 2 orphelinats, un hôpital, 6 dispensaires, où les pansements se font par milliers.

A côté des Jésuites, il y a les Dominicains et leur Ecole biblique de Jérusalem, malheureusement privée, par le Gouvernement français d'une partie de ses ressources, comme le constatait naguère le P. Lagrange ; il y a les Franciscains, préposés de temps immémorial à la garde des Lieux Saints ; il y a les Capucins, qui ont dans la Turquie d'Asie, à Smyrne, 20 Pères ou Frères, un collège, une école, un orphelinat ; à Trébizonde, 18 Pères ou Frères, 6 écoles et 2 collèges ; en Syrie, dont la Mission relève de Lyon, 32 Pères ou Frères, 107 écoles avec 5.685 élèves, 5 collèges et 2 orphelinats ; en Mésopotamie, Mission dépendante encore de Lyon, 23 Pères ou Frères, 22 écoles, et 3.000 élèves (1).

En dehors de ces religieux, il y a les Lazaristes, auxquels la Propagande avait donné, après la suppression de la Compagnie de Jésus, ses anciennes maisons en Syrie, et qu'elle a, en 1833, maintenus en possession d'une grande partie de ces biens, en particulier du superbe collège d'Antourah, qui

(1) Statistique prise dans les *Analecta ordinis Minorum Capucinorum*, Vol. XXVIII.

est le pendant de celui de Beyrouth. Avec les Lazaristes se sont établies dans toutes les villes de la côte méditerranéenne. les Sœurs de charité dont un pacha turc disait « qu'elles font plus pour la France qu'une armée de 100.000 hommes ». Voici, d'ailleurs, ce qu'en écrivait naguère M. Claude Boringe au *Figaro :*

« Le Capucin italien, missionnaire un peu rude, hirsute, avec sa longue barbe, ennemi zélé du doute et du péché, s'en va par monts et par vaux, prêchant et grondant, faisant la guerre à la paresse, pourchassant le Malin toujours en éveil sur cette terre de langueur et d'amour.

« Le Lazariste français, plus doux et plus cultivé, appelle dans son collège, à Antourah, la jeunesse syrienne. Et la Sœur de charité, elle, est partout, avec sa robe bleue à grands plis et sa cornette blanche. Elle a quatre sous dans s poche ; elle en demande huit et elle bâtit une maison, comme l'abeille une ruche, pour essaimer bientôt. Vraie abeille du bon Dieu qui va toujours butinant, récoltant tous les sucs de charité pour en faire son miel d'amour.

« D'une ruche à l'autre, elle conduit le pauvre depuis le jour où il naît jusqu'au jour où il meurt, épuisant ses dernières gouttes de vie dans « la maison des vieux » à la montagne. La « bonne Sœur », elle, a fait d'abord les petites écoles où les marmots grouillent, épelant en français les premiers répons du catéchisme, pendant que leurs mamans battent le linge à la rivière ou descendent à la filature ; ensuite les ouvroirs pour les orphelines, les écoles de métiers pour les jeunes hommes. Si les jeunes filles, de leur accent chantant, nous saluent dans notre langue, c'est qu'elles l'ont parlée toutes petites chez les Sœurs. Les artisans se souviennent du temps où « la Sœur » enseignait à frapper le marteau sur l'enclume. Chez elle, les apprentis cordonniers apprenaient à tirer la longue alène recourbée ; le petit jardinier à classer les semences ; le tisserand à faire sur le métier se croiser les navettes pour les soies rayées de Damas. Si le menuisier rabote et voit siffler et s'enrouler en spirales blondes les copeaux, c'est que « la Sœur » a été son premier maître. Elle va, elle vient, de l'atelier à la classe, de la classe à l'hôpital, de l'hôpital à la chapelle, toujours heureuse,

toujours active. On dirait que dans les ailes de sa cornette souffle l'infatigable vent de l'Esprit, et partout où elle s'établit tombe la semence qui germe et croît : le parler français, les métiers français, les œuvres françaises. Par elle on se souvient de la vieille devise : *Gesta Dei per Francos.* »

Il y a aussi les Frères Maristes de Lyon, les Oblates de Marseille, et surtout les Sœurs de Saint-Joseph de Lyon, qui ont au Liban comme en Arménie des couvents et des écoles très prospères, et qui, au moment des horribles massacres d'Adana, 14-17 avril et 25-28 avril 1908, méritaient cet hommage du *Temps* lui-même : « Missionnaires, religieux et religieuses, ont multiplié les prodiges de bravoure pendant ces semaines atroces. Ils ont rempli leur devoir d'hommes et de Français avec un courage au-dessus de tout éloge. Ils ont fait honneur à notre pays. » M. Constans, notre ambassadeur à Constantinople, disait encore mieux : « La conduite des prêtres français (Jésuites et Capucins) et des religieuses françaises (Sœurs de Saint-Joseph) d'Adana a été au-dessus de tout éloge. Ils ont sauvé des milliers de vies, ont soigné les agonisants, pansé les torturés. »

Ce sont aussi les Frères des Ecoles chrétiennes qui maintiennent très bien en Orient, le prestige de la France par leurs écoles primaires et professionnelles, disséminées un peu partout dans les Echelles du Levant, Alep, Tripoli, Saïd, Antioche, Smyrne, Ephèse, Constantinople. Aussi l'Académie française décernait-elle, il y a un mois, un prix de 6.000 francs au Frère Evagre, dont M. Ribot, rapporteur des prix de vertu parlait en termes excellents. Après avoir constaté que « c'est en Orient que, depuis les Croisades, nous avons surtout imprimé l'image de la France », et que « l'Académie comme le gouvernement, — c'était flatter celui-ci — ne fait pas de distinction entre les œuvres d'après la profession de foi de ceux qui les dirigent ; elle ne voit que les services rendus à la France et à la civilisation », il ajoutait :

« C'est à ce titre qu'elle accorde une récompense de 6.000 francs à un Frère des Ecoles chrétiennes qui lui a été signalé par notre consul général à Jérusalem comme un des ouvriers qui ont le mieux travaillé là-bas pour notre pays. M. Henri

Longuenesse, en religion Frère Evagre, est né à Saint-Omer (Pas-de-Calais), en 1831. Il a, pendant douze ans, fait en France, la classe aux petits enfants ; en 1862, il a été envoyé en Egypte où il s'est fait remarquer par ses qualités de professeur et d'administrateur. En 1873, on lui confia la mission de créer une école à Jérusalem. Il n'existait, à cette époque, aucune école française en Palestine. Les Franciscains établis depuis longtemps à Jérusalem ne voyaient pas d'un œil favorable qu'une Congrégation française vînt faire brèche à leur monopole. Ce qu'il a fallu de tact, d'habileté, de ténacité au Frère Evagre pour mener à bien cette affaire, avec l'assistance du consul de France, M. Patrimonio, vous pouvez le deviner. Enfin, en 1878, la première école gratuite où le français sera enseigné ouvre ses portes à Jérusalem et, tout de suite, les autres écoles sont obligées de créer elles-mêmes des cours de langue française. Le Frère Evagre ne tarde pas à établir un collège, bientôt florissant. Il étend son action à toute la Palestine, à Jaffa, à Bethléem, à Nazareth. Sa réputation de tact, de bonté et aussi de gaieté souriante s'est répandue dans tout le Levant. Il aide à la construction d'autres écoles à Tripoli, à Rhodes, à Beyrouth. Depuis qu'il est en Palestine, le Frère Evagre a vu passer dans ces écoles plus de 40.000 enfants. Aussi quels témoignages éloquents nous sont arrivés de la part de ses anciens élèves, de notre consul et de l'Alliance française ! Celle-ci n'hésite pas à dire que « c'est à lui qu'on doit la prééminence du français, encore à l'heure présente et malgré tant de traverses et de concurrences, à Jérusalem et en Palestine. » L'Académie acquitte en partie la dette de la France envers un des hommes qui ont bien servi au dehors la la cause de son influence. »

(*A suivre*) Mgr Delmont



LES MANDEMENTS

DE

MONSEIGNEUR CAMILLE DE NEUVILLE

Ce que l'on pense du Pape dans l'Eglise de Lyon

Monseigneur Camille de Neuville était de ceux qui agissent beaucoup plus qu'ils ne parlent ou qu'ils n'écrivent. Si les contemporains, ceux-là surtout qui l'ont approché, sont unanimes à louer son coup d'œil, sa prudence, la sagesse de ses décisions, ils sont unanimes aussi à dire que l'archevêque de Lyon ménageait les mots et renfermait beaucoup de choses en peu de paroles.

De doctrine sûre, d'âme profondément épiscopale, il était cependant plus administrateur que théologien, plus diplomate qu'orateur. Concis par tempérament comme par goût, il l'était encore par nécessité, car les occupations dévoraient sa vie. Il ne faut donc pas chercher dans ses mandements le développement oratoire, les mouvements pathétiques, les aperçus profonds ou ingénieux. L'archevêque va droit au but avec ses prêtres et avec son peuple, comme avec ceux qui le viennent consulter dans son cabinet : il dit en peu de mots ce que l'on doit faire, mais s'il le dit en peu de mots, il le dit clairement, et toujours d'une façon pratique.

C'est là déjà, croyons-nous, une première originalité. Les mandements du prélat en sont une autre. L'un nous révèle sa pensée intime sur le jansénisme, l'autre ses sentiments vis-à-vis du Pape, un troisième sa foi profonde au mystère eucharistique. Dans un autre, nous trouvons une miniature d'oraison funèbre rédigée au temps même où Bossuet composait la sienne, celle qu'il devait donner trois semaines plus tard, nous voulons parler de l'oraison funèbre de la Reine Marie-Thérèse, femme de Louis XIV.

De ces mandements, l'un ou l'autre est bien connu. Le mandement sur le jansénisme se peut lire à la grande bibliothèque de Lyon, qui en possède au moins deux exemplaires.

Il en est au contraire qu'on ne trouve plus guère qu'aux Archives du Rhône, du moins nous ne les avons pas rencontrés ailleurs. Tel le mandement sur le jubilé de 1682, tel encore le mandement ordonnant des prières publiques pour la Reine (Marie-Thérèse), tel encore le mandement déjà cité par nous ici même sur le sacrilège de Saint-Nizier (1).

Nous parlerons des uns comme des autres, des mandements doctrinaux d'abord, puis de ceux de circonstance.

Les mandements doctrinaux sont au nombre de deux, au moins n'en avons-nous pas trouvé davantage.

Le premier en date (il est du 27 août 1661), imprimé à Lyon « chez Antoine Jullieron, Imprimeur du clergé, en rue Raisin, aux deux Vipères » est le mandement sur le jansénisme.

Cette pièce, avons-nous dit plus haut, est bien connue ; elle est cependant peu lue, et nous croyons qu'elle mérite de l'être. Elle peint au naturel le caractère et la manière de l'archevêque et l'attitude qu'il prit, dès le premier instant, vis-à-vis du jansénisme. A ce titre, nous croyons devoir la reproduire.

Après le protocole obligé, « Camille de Neufville, archevêque et comte de Lyon, Primat de France, etc..., » l'archevêque débute ainsi :

« Entre les soins différents dont nous sommes chargés en la conduite des âmes qui nous sont commises, il n'y en a point

(1) Voir dans l'*Université catholique* du 15 juin 1912, notre article : « Mgr Camille de Neuville et le culte du Saint Sacrement. »

auquel nous nous sentions plus étroitement obligés, qu'à conserver inviolablement la foi dans toute sa pureté, et à faire en sorte que nous étant donnée de Dieu, elle ne reçoive rien de la part des hommes et se trouve hors des atteintes de leur faiblesse, afin qu'étant toujours divine et sans mélange d'erreur ou d'ignorance, l'ennemi commun qui surveille (*sic*) incessamment à sa destruction, ne puisse avoir l'avantage de jeter dans les esprits l'ivraie qui étouffe le bon grain, ni semer dans l'Eglise une nouvelle doctrine, qui détruise celle qui de toute ancienneté y a été reçue et enseignée. »

Cette phrase majestueuse et qui semble avoir été jetée dans le moule d'une période latine, n'est pas seulement un bel exorde, elle est une preuve du coup d'œil sûr et ferme de l'archevêque. Pour lui, les soi-disant disciples de saint Augustin étant des hommes nouveaux et prêchant en matière de foi une doctrine nouvelle, ils sont condamnés par ce fait même, puisque la foi est immuable comme le Dieu même qui la réclame. L'évêque d'Ypres n'est pas un héritier d'Augustin : il est l'homme ennemi qui a voulu semer l'ivraie dans l'Eglise.

« C'est ce qui a fait que, dès notre promotion à la dignité d'archevêque, ayant considéré que plusieurs opinions erronées se publiaient au sujet de la grâce, qui divisaient les esprits et blessaient la charité, nous avons employé tous nos soins et toute notre autorité à fermer en notre diocèse les entrées à cette mauvaise doctrine. »

On reconnaît à ce trait l'homme de gouvernement ennemi des dissenssions et de tout ce qui divise, et qui hait dans le jansénisme, non pas seulement l'erreur, mais le principe de troubles et d'agitations (1). Il est bien probable qu'Antoine de Neuville, très écouté et très aimé de son frère, et l'un des membres les plus actifs de la Compagnie du Saint-Sacrement, avait dit à l'archevêque tout le mal que le jansénisme avait essayé d'y faire.

(1) Est-ce cette même raison qui inspirait à Napoléon Ier, homme très peu mystique, comme chacun sait, une aversion si prononcée pour le jansénisme ? Un janséniste pour lui était pire encore qu'un « idéologue », et cependant on le sait le cas qu'il faisait de ceux-ci.

Camille de Neuville n'en impose pas, quand il parle de sa vigilance. Lui qui se tient toujours à Lyon, et qui paraît si peu dans les Actes de l'Assemblée du clergé de France, nous l'y voyons cependant paraître une fois, et apposer sa signature immédiatement au-dessous de celle du cardinal Mazarin. Or, c'est justement dans une lettre adressée au Pape par les évêques et qui vise le jansénisme.

« En sorte que l'on peut bien dire que le jansénisme n'y a point trouvé place (dans le diocèse de Lyon), ou du moins que cette nouveauté s'est tenue si bien cachée, que comme les serpents n'osent sortir et quitter leurs trous, lorsqu'ils craignent d'être écrasés, on ne l'a point encore vu, dans cette appréhension, paraître en public. »

Cette déclaration était rigoureusement vraie. Plus tard, quelques jansénistes essayèrent de s'insinuer. L'un d'eux, le P. Moreau, oratorien, ayant prêché à Saint-Rambert, reçut la défense de reparaître dans le diocèse. Il fallut tout le crédit de Bedien Morange pour sauver les missionnaires de Saint-Joseph, qu'on accusait d'incliner vers le jansénisme, et qui durent donner des gages de leur foi. « Néanmoins, parce qu'il se pourrait faire que dans quelques lieux il y aurait des personnes secrètement infectées de ce poison et quelques particuliers, qui à notre insu, malgré tous nos soins et toute notre vigilance le conserveraient dans leurs cœurs ; et aussy pour nous conformer aux pieuses intentions de Sa Majesté, qu'elle nous a fait connaître par sa dépêche du deuxième du mois de mai dernier. »

On reconnaît là l'homme à qui rien n'échappe, celui qui « commande en évêque, et qui veut être obéi en gouverneur ». On reconnaît aussi l'homme d'autorité, celui qui s'inspire de la pensée des chefs, et qui l'exécute sans hésiter. Or, les deux puissances se trouvaient sur cette question pleinement d'accord, et le Roi pensait comme le Pape. Soit qu'il se rappelât les troubles que sous ses prédécesseurs d'autres novateurs avaient excités dans le royaume, et qu'il en craignit le retour, avec une secte nouvelle ; soit qu'il obéît aux impressions que, de bonne heure, Anne d'Autriche mise elle-même en garde par sa foi d'Espagnole, et par une femme supérieure, la mar-

quise de Senecey, lui avait données contre cette secte, il est certain qu'il détestait les jansénistes.

Revenons au mandement :

« A ces causes, nous ordonnons, par ces présentes à tous doyens, chanoines, chapitres, abbés, prieurs, couvents, communautés séculières et régulières, monastères de religieux et religieuses, curés, vicaires, prestres habitués, bénéficiers, et généralement à tous ecclésiatiques, exempts et non exempts, mesmes soy disant de nul diocèse, de signer le formulaire mis au bas des présentes, et ce, dans la quinzaine pour ceux qui sont en cette ville et faux bourgs et dans le mois pour ceux de dehors. »

Un commandement si clair et si précis n'a nul besoin de commentaire. L'archevêque va droit au but. La nouvelle hérésie ayant pour citadelle et pour boulevard dans le royaume un monastère de religieuses, celui de Port-Royal, il veut que les religieuses de son diocèse signent le formulaire aussi bien que les autres. La précaution était sage.

« Nous enjoignons très expressément aux archiprestres de tenir la main à l'exécution de notre présent mandement. Nous ordonnons à nos Promoteurs d'en envoyer au plus tôt des copies à chacun des dits archiprêtres, pour être ledit formulaire signé de tous conformément à ce présent mandement pour ensuite nous estre renvoyé. Nous voulons qu'à l'avenir aucun ne soit promu aux Ordres, en nostre diocèze, ny pourvuz d'aucun bénéfice qu'après avoir signé le dit formulaire. Enjoignant à un chacun de tesmoginer son zèle et son obéissance envers l'Eglise, par sa facilité et promptitude à signer la dite profession. »

Les événements devaient prouver que ce n'étaient pas là de vaines paroles. Nous avons cité ici même le cas d'un clerc (1) qui se vit écarter de l'ordination pour avoir soutenu des thèses jansénistes.

« Et nous déclarons aux rebelles et aux réfractaires, que nous procèderons et ferons procéder contre les refusants et

(1) Voir dans l'*Université catholique* du 15 novembre 1911, notre article « A propos d'un vieux livre. »

delayans selon les peines rigueurs ordonnées par le droit contre les hérétiques. Fait à Lyon, dans nostre palais, sous nostre scel, le vingt septiesme jour d'août 1661. Signé : l'Archevêque de Lyon. »

Tel est ce mandement sur le jansénisme. L'Archevêque s'y peint lui-même, avec sa foi, avec son amour de l'autorité et de l'obéissance, avec son allure un peu militaire. En le lisant, nous nous sommes rappelé un portrait qu'il nous fut donné de voir, il y a dix ans, à la Trappe d'Aiguebelle, le portrait du célèbre abbé Dom Augustin de Lestrange, une tête assurément d'ascète et de saint, mais aussi, sous la mitre abbatiale, une tête de soldat. Augustin de Lestrange tient sa crosse comme un soldat qui présente les armes. Avec de tels hommes, on ne discute pas, et c'était justement ce qu'il fallait. Ce n'est pas avec Camille de Neuville qu'on eût cherché à ergoter ; à distinguer entre le fait et le droit. Le formulaire était à prendre ou à laisser.

Le second mandement doctrinal est moins connu. Peut-être même ne l'est-il guère, sinon de ceux qui ont l'habitude de compulser les archives, c'et là que nous l'avons rencontré. C'est un mandement sur le jubilé de 1682. Pour l'apprécier à sa valeur, il ne faut pas seulement le regarder en lui-même, il faut le reporter dans son cadre, il faut se replacer dans les circonstances au milieu desquelles il fut écrit. On sait qu'il est des moments où ceux qui parlent en public, surtout s'ils parlent en vertu de l'autorité d'une grande charge, doivent mesurer toutes leurs paroles. Il est des moments où chaque mot porte, où chaque parole semble une allusion, où chaque phrase peut susciter ou des enthousiasmes ou des orages.

On sait combien les rapports étaient tendus en 1682 entre le Pape Innocent XI et le Roi de France. La triste assemblée d'évêques réunis par Colbert allait édicter ses fameux articles de la Déclaration du clergé de France. Des bruits de schisme circulaient ou allaient circuler bientôt. A Versailles, comme à Rome, les oreilles étaient aux aguets pour épier la moindre parole du Pape sur le Roi, du Roi et des Evêques français sur le Pape. Exalter l'un, c'était, ce semble, abaisser l'autre.

Camille de Neuville savait tout cela. Il devait savoir quel-

que chose de plus. Malgré son grand crédit et la considération dont il jouissait, dans cette question spéciale du Pape, il était suspect à la Cour. M. Charles Gerin (1), nous fait remarquer qu'on l'avait écarté de l'assemblée, soit pour ne pas contrarier l'Archevêque de Paris (2), docile instrument des volontés de la cour, soit parce qu'on craignait la fermeté bien connue de son caractère, et qu'il ne s'opposât aux pensées du Roi.

Lui-même, nous apprend encore M. Gerin, ne voyait pas de bon œil cette assemblée. Il eût préféré un Concile national (3). Un Concile national est souvent chose peu désirable. Mais on peut croire qu'en 1682 une Assemblée plénière des Evêques de France n'eût pas donné à Colbert tous les résultats qu'il attendait. De plus, le Primat des Gaules n'eût pas manqué d'y avoir une grande influence et d'y incliner les esprits dans le sens de sa sagesse. Colbert le savait sans doute, et n'était pas plus pressé d'avoir un Concile national que d'y faire venir l'Archevêque de Lyon.

Dans ces conjonctures, le mandement suivant, malgré sa simplicité, nous paraît un acte de foi et de courage. Nous le donnons *in extenso :* (4)

Jubilé Universel de Notre Saint-Père le Pape Innocent XI

« Camille de Neufville, Archevêque et Comte de Lyon, Primat de France, Commandeur des ordres du Roy et son Lieutenant général au gouvernement de la ville de Lyon, et pays de Lyonnais, Forest et Beaujollais.

(1) Charles Gerin. — Recherches sur l'assemblée de 1682, ch. v, p. 180 : « Sa fermeté bien connue donnait lieu de craindre que comme Président ou simple membre de l'Assemblée, il n'y exerçât une influence contraire aux volontés du roi... Il fut donc ordonné à l'assemblée provinciale de ne pas le députer à Paris. »

(2) Cet archevêque était François Harlay de Champvallon, un cousin de Camille de Neuville, orateur distingué, fin courtisan et très habile homme, mais évêque d'une vertu douteuse.

(3) Charles Genin, *Recherches historiques sur l'assemblée de* 1682, ch. v, p. 150 : « D'ailleurs il exprimait hautement l'opinion qu'une pareille assemblée ne pouvait tenir lieu d.un concile national, où tous les évêques du royaume devaient être appelés. »

(4) Archives du Rhône, Actes extraord. de l'archevêché de Lyon, année 1682, fol. 84.

« A tous, doyens, curés, vicaires et autres ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, ayant charge d'âmes dans nostre diocèze, Salut et bénédiction en Nostre-Seigneur Jésus-Christ.

« Nostre Saint Père le Pape ayant trouvé à propos d'ouvrir les trésors de l'Eglize, dont il est le légitime dispensateur, par la publication d'un jubilé universel, nous ne pouvons croire qu'il y ait aucun fidèle, qui ne veuille profiter d'une occasion si utile et si sainte.

« Nous y devons avoir d'autant plus de disposition que la fin que se propose Sa Sainteté n'est que d'obtenir la protection divine, dans les besoins de l'Eglize, en sorte que nous ne pouvons nous en dire les enfants sans entrer dans ses intérêts avec toute la chrétienté, et chacun y trouve encore ses avantages particuliers, par la part qu'il peut prendre dans la précieuse effusion des grâces et des trésors de cette mesme Eglize.

« Il est donc bien juste que nous nous conformions aux intentions du Père commun des chrestiens, et que nous joignions nos prières à celles de l'Eglise universelle et nous nous préparions avec humilité et ferveur par nos aumônes et nos pénitences à gagner le jubilé qu'il a depuis peu accordé à tous les fidèles. »

« A ces causes, Nous, archevesque et comte de Lyon, vous enjoignons et ordonnons, par ces présentes de publier en vos prosnes et églizes la Bulle de Sa Sainteté, transcrite après nostre présent mandement, et d'instruire et exhorter efficacement les fidèles commis à vostre charge à en pratiquer saintement le contenu, en leur remontrant surtout que Dieu n'exauce point les pécheurs, et que ce n'est que par la contrition de nos cœurs, et une véritable contrition, que nous pouvons fléchir sa miséricorde. »

Suit le dispositif du mandement, la désignation du temps où sera ouvert le jubilé, pour Lyon et pour le diocèse, c'est-à-dire les deux dernières semaines de Carême, la désignation des églises à visiter, etc.

L'archevêque n'oublie pas d'y rappeler qu' « il faut prier Dieu selon les intentions de nostre Saint-Père le Pape, exprimées dans sa Bulle ». Le mandement est « donné à Lyon, en nostre palais archiépiscopal, le sixiesme jour de fevrier

mil six cent quatre-vingt deux », et il porte la griffe bien connue de

L'Archev. de Lyon

et la contre-signature de Claude Basset.

On aura remarqué sans doute avec quelle insistance l'Archevêque rappelle qu'il faut entrer dans la pensée du Pape et remémore ses prérogatives? « Le Père commun des chrétiens..., le Dispensateur légitime des trésors de l'Eglise. » Avec quelle force aussi il rappelle qu'il faut prier aux intentions du Pape, qu'il faut prier avec toute l'Eglise ! » Sans doute, il ne soulève pas la question que les Gallicans vont entamer, mais son mandement ne l'y amène pas. Vu les circonstances il en dit assez pour être compris, et pour qu'on devine ce qu'il pense.

Le vieil athlète craignait-il pour l'unité, avait-il peur de quelque division, voulait-il affermir ses prêtres, et par eux son peuple dans l'attachement à Celui qui est le centre même et le lien vivant de cette unité? Quand on pense à cet esprit si mesuré, si juste appréciateur des nuances, si fin connaisseur des hommes, et pour lequel chaque mot a une valeur propre, on est bien tenté de le croire. L'archevêque appuie sans en avoir l'air, parce qu'il juge qu'il faut appuyer.

Cette présomption devient plus forte encore, si l'on se rappelle l'attitude prise en cette circonstance, par le propre frère de l'Archevêque, par le vieux maréchal de Villeroy. Saint-Simon, qui ne peut jamais retenir une méchanceté ou une malice, nous dit que Camille de Neuville « conduisait son frère à la baguette, et son neveu au bâton ». La baguette est de trop, le bâton aussi, mais il est certain que l'archevêque avait toujours eu et devait garder jusqu'au bout une grande influence sur son frère. Dans l'attitude de l'un on pouvait deviner la pensée ou le conseil de l'autre, surtout quand cette attitude, rompant avec des habitudes antérieures, venait manifestement d'un scrupule religieux et d'une révolte de la conscience.

Or, voici ce que nous dit le marquis de Sourches, toujours si bien renseigné (1) :

(1) *Mémoires du Marquis de Souches*, T. I, p. 95.

« On ne croyait pas que le Pape fût content de la dernière déclaration que le Roi venait de donner, à la prière du clergé, par laquelle on ordonnait à toutes les Universités d'enseigner que le Pape n'était pas infaillible, même dans les questions de droit et que ses décisions étaient au dessous de celles des Conciles. Les courtisans, quoique peu savants en ces sortes de matières, ne laissèrent pas de se mêler d'en discourir, et même de censurer en cela la conduite du Roi, qui le trouva fort mauvais. »

Et Sourches lui-même ajoute en note : «Ils n'avaient pas tort en cela, et le vieux maréchal de Villeroy, le plus sage courtisan de son temps, frondait le premier ce que l'on avait fait faire au Roi. »

Sans doute, les faits auxquels le marquis fait allusion sont postérieurs au mandement sur le jubilé. Mais, dès le temps du mandement, on pouvait voir le tour qu'allaient prendre les affaires, et le vieux maréchal ne pouvait guère ignorer la pensée de son frère sur toutes ces choses. Ainsi le filleul du Pape Paul V restait constamment fidèle à lui-même. Dévoué au Roi assurément (il en avait donné des preuves toute sa vie, et surtout dans les temps difficiles), mais avant tout enfant docile de l'Eglise romaine, évêque filialement soumis au Pape, au risque de déplaire ; il n'hésitait pas à dire sa pensée. C'est bien le même homme qui, près de trente ans auparavant faisait adopter l'office Romain par les chanoines de l'Ile-Barbe. C'est bien le même homme qui, vingt et un ans auparavant, publiait l'énergique mandement sur le jansénisme, condamné par le Saint-Siège.

Ainsi l'Eglise de Lyon, représentée par son chef, restait fidèle elle-même à sa vieille réputation d'orthodoxie et d'attachement à l'Eglise romaine.

L'an dernier, nous avons montré ici même que la doctrine de l'archevêque sur le Saint Sacrement et sur l'usage de la Communion était également celle de Rome. Nous avons montré combien l'Eglise de Lyon s'éloignait de l'esprit et de la pratique des jansénistes. A cet effet, nous avons cité, entre autres pièces, le mandement de Camille de Neuville, à propos du sacrilège de Saint-Nizier ! (1)

(1) *Université catholique* du 15 juin 1912.

Pour ne point nous répéter, nous rappellerons seulement à nos lecteurs que, dans la dernière nuit de décembre 1685, un sacrilège fut commis dans l'église de Saint-Nizier. On y vola des ciboires et les hosties consacrées que renfermait le tabernacle. A cette occasion, le 2 janvier suivant, l'archevêque publie un mandement dans le but d'organiser une réparation : lui-même viendrait dire la Messe dans l'église, le dimanche 6 janvier, exposerait le Saint-Sacrment, et on dirait les prières des Quarante Heures. Le matin du même jour, il y aurait procession solennelle du Saint Sacrement dans la paroisse. Les maisons devraient être ornées comme pour la Fête-Dieu, etc.

A la rigueur, des jansénistes mêmes, un Henri Arnauld, par exemple, auraient pu agir ainsi. Ces honneurs extérieurs rendus à l'adorable Eucharistie, ne s'écartaient pas de leur pratique. Mais ce qui s'en écartait absolument, c'était d'inviter les fidèles à communier, pour réparer un tel attentat, c'était d'encourager cette communion par une indulgence de quarante jours, la seule que puisse donner de son fonds un archevêque. Or, voilà justement ce que fit Camille de Neuville.

Un mandement que nous n'avons point cité encore, et que nous n'avons trouvé qu'aux Archives du Rhône, c'est le mandement ordonnant des prières publiques pour l'âme de la Reine (Marie-Thérèse).

Marie-Thérèse ! Soixante ans plus tard, une princesse de la maison d'Autriche devait rendre ce nom immortel, et montrer qu'une femme peut avoir l'âme vaillante et le génie d'un grand homme. Celle qui le portait au dix-septième siècle était bien aussi une princesse d'Autriche, puisque la branche aînée de cette maison gouvernait l'Espagne, mais elle devait être aussi effacée que la grande impératrice du dix-huitième siècle a été glorieuse. Les historiens n'ont guère vu en elle que sa petite taille, ses dents très vite gâtées, son irrémédiable accent espagnol, et ce rôle un peu ridicule d'une épouse incessamment trompée et qui semble ne pas voir et ne pas comprendre. On a cru qu'elle avait peu d'esprit, parce qu'elle avait été souvent silencieuse, et parce que le grand Dauphin, son fils, paraît avoir été un médiocre. L'immortalité que lui a donnée Bossuet revient tout entière à l'orateur, sans rien laisser à la personne.

En réalité, la pauvre Reine fut une femme de très grande vertu, d'un esprit judicieux et solide, et même à l'occasion, assez vif. Si elle ne perça pas à jour, dès le premier instant, la conduite du Roi, si elle ne vit pas de suite, par exemple, le caractère de sa liaison avec Mlle de La Vallière, elle ne tarda pas pourtant à voir qu'on la trompait, et elle porta en silence une lourde croix. Cette croix devait d'autant plus lui peser, qu'elle aimait profondément son volage époux, et qu'aucune infidélité du monarque n'en put détacher son cœur.

On sait combien sa mort fut rapide. Après deux cent vingt-cinq ans l'éloquente apostrophe de Bossuet vibre encore à nos oreilles : « Glaive du Seigneur, quel coup vous venez de frapper ! Toute la terre en est étonnée. »

Avec plus de raison que l'évêque de Meaux, Camille de Neuville eût pu dire : « Fêtes sacrées, mariage fortuné, voile nuptial, bénédiction, sacrifice, puis-je mêler aujourd'hui vos cérémonies et vos pompes avec ces pompes funèbres et le comble des grandeurs avec leurs ruines? » (1) Il avait vu de ses yeux « ces fêtes sacrées et ce voile nuptial », il avait été témoin de ce « mariage fortuné », qui venait après une guerre interminable, comme l'arc-en-ciel après le déluge, et qui avait éveillé tant d'espérances. Dans cette tombe où la Reine allait descendre, descendait, pour ainsi dire, le souvenir des premières années de son épiscopat, des années les plus belles et les plus fécondes de sa vie.

Aussi, on croit sentir à travers les lignes de son court mandement, je ne sais quelle mélancolie mélangée pourtant d'espérance chrétienne.

Nous citons :

Mandement des prières publiques pour la Reine (sic) (2)

« Camille de Neufville, Archevesque et Comte de Lyon, etc.

« A tous doyens, chapitres, curez, prestres et communautés tant séculiers que réguliers de nostre diocèze, Salut.

(1) Bossuet : *Oraison funèbre de Marie-Thérèse* (1re partie).

(2) Archives du Rhône, Actes extraordinaires de l'archevêché, année 1683, fol. 18.

« L'affliction générale où la mort de la Reyne vient de jeter tout le royaume est trop juste pour n'y pas prendre toute la part que nous devons. Les rares vertus qui éclataient dans cette princesse, et qui la rendaient les délices de la Cour, le bonheur de la France, et l'admiration des peuples étrangers, ne laissent en nous qu'un regret très sensible de sa perte. »

Il faut bien sans doute faire ici la part de l'hyperbole. En matière de louanges, elle était dans le goût du temps, et les plus fiers esprits lui payaient tribut. Il n'en reste pas moins beaucoup de vérité historique. L'archevêque constate comme Bossuet la vénération qu'inspirait la Reine. On se rappelle le magnifique exorde, où Bossuet entr'ouvre le ciel, et semble nous montrer celle qui vient de mourir dans l'immortelle assemblée des saints. Tout le monde sait par cœur le beau passage : « Elle aimait mieux tempérer la majesté et l'anéantir devant Dieu que de la faire éclater devant les hommes. Ainsi, nous la voyions courir aux autels, pour y goûter avec David, un humble repos, et s'enfoncer dans son oratoire, où, malgré le tumulte de la Cour, elle trouvait le Carmel d'Elie, le désert de Jean et la montagne si souvent témoin des gémissements de Jésus. »

Dans le grand style de l'orateur et dans la phrase simple et concise de l'homme d'action, c'est au fond la même pensée, c'est l'admiration pour une vertu éminente, pour la modestie et la piété au sein des grandeurs. Poursuivons :

« Mais afin que ce regret ne soit pas stérile, nous devons incessamment songer à luy advancer par des prières publiques et particulières cette gloire à laquelle Dieu l'a appelée, et qu'elle s'est si heureusement assurée par la sainteté de sa vie. Nous sommes obligez à vous exhorter à ce devoir par l'ordre exprès que nous en avons reçu du Roi, dans la lettre qu'il nous a escritte de Fontainebleau, le troisiesme de ce moys, où il nous a fait admirer une confiance pleine de religion qu'il a au Dieu de toute consolation pour recevoir quelque soulagement dans sa douleur, et au Père de miséricorde pour obtenir le repos de l'âme de son illustre épouse. »

Bien que Louis XIV n'eût jamais aimé la Reine, il ne laissa pas de pleurer sa mort, et de montrer une véritable douleur de

sa perte. On connaît le mot : « C'est le premier chagrin qu'elle m'ait donné ». Il était d'ailleurs revenu à une conduite régulière et digne d'un roi. En ce temps-là, l'Eglise et la patrie étaient unies si étroitement que les deuils de l'une étaient aussi les deuils de l'autre, et qu'une douleur de famille dans la maison royale devenait la douleur de l'Eglise et du pays tout entier. Le vieil archevêque est des premiers à entrer dans cette pensée, et il termine ainsi :

« A ces causes, nous mandons et ordonnons qu'aussitôt les présentes reçues, il soit fait un service solennel dans chacune des églizes de nostre diocèze, pour demander à Dieu qu'il reçoive dans son royaume une Reyne qui a si saintement usé de celuy dont elle jouissait sur la terre, enjoignons à tous prestres séculiers et réguliers de dire chacun trois messes basses à pareille intention, et exhortons tous les fidèles de nostre diocèze de joindre leurs prières particulières à celles qui se feront publiquement dans les églizes, affin qu'estant tous unis devant Dieu pour un mesme dessein, nous puissions plus facilement obtenir la parfaite félicité de cette incomparable Princesse. »

« Donné à Lyon, sous nostre scel, et dans nostre palais archiépiscopal le dixiesme jour du mois d'avril mil six cent quatre-vingt-trois. »

L'Archev. de Lyon.

Il serait intéressant de rechercher comment cet appel fut entendu, et avec quel empressement le diocèse de Lyon pria pour l'âme de la Reine. Mais il n'entre pas dans notre plan de le raconter. Nous avons voulu seulement faire connaître ce qu'étaient les mandements de Camille de Neuville.

Au premier coup d'œil, ils s'éloignent beaucoup de la manière actuelle, de la grande manière des Pie, des Plantier, et autres illustres évêques de notre époque. En réalité, jusque dans leur concision, ils nous semblent plus modernes, plus rapprochés de nous, que les mandements du XVIIIe siècle. Jusque dans ces quelques lignes, l'archevêque a mis son âme, et si les siècles passent avec leurs goûts et leurs modes, l'âme ne meurt pas.

Th. MALLEY.



LES

ÉTABLISSEMENTS RELIGIEUX

anglais, écossais et irlandais

FONDÉS A PARIS AVANT LA RÉVOLUTION

Suite (1)

Dans la seconde partie de son ouvrage, M. G. Daumet s'occupe des maisons fondées à Paris, dans le cours des siècles immédiatement antérieurs à la Révolution, pour permettre à des jeunes gens originaires des trois royaumes, de se préparer au ministère ecclésiastique en suivant les leçons des maîtres de l'Université. « Le Séminaire anglais, dit-il, le monastère des Bénédictins de la même nation et le collège des Irlandais n'avaient point d'autre but que de former des prêtres ou plutôt des missionnaires qui, leurs études achevées, retourneraient dans leur patrie porter à leurs coreligionaires dispersés et percutés, les secours spirituels dont ils avaient besoin ; quant au collège des Ecossais, fondé au XVI[e] siècle, pour des écoliers qui ne se destinaient pas spécialement au sacerdoce, il devint, avec le temps, un établissement réservé aux sujets qui semblaient aptes à recevoir les ordres sacrés. » A la suite de notre auteur, et guidés par lui, nous dirons quelques mots de chacune de ces maisons.

(1) Voir octobre.

BÉNÉDICTINS ANGLAIS

Les Bénédictins anglais dont il est ici question, constituent, dans l'ordre de Saint-Benoît, une branche distincte formée, au commencement du XVIIe siècle, par la fusion des Bénédictins anglais antérieurs à la réforme, faible débris qui avait résisté à la persécution (1), et de religieux anglais qui avaient pris l'habit monastique soit au mont Cassin, soit à Valladolid. Cette branche distincte eut à sa tête un président sur le continent, deux provinciaux résidant en Angleterre, cinq définiteurs et les prieurs des différents couvents, tous élus dans des chapitres généraux qui étaient tenus de quatre ans en quatre ans.

Dès avant cette fusion, quelques Bénédictins anglais s'étaient installés à Paris. C'était un essaim sorti, en 1615, de la maison anglaise de Dieulouard, en Lorraine, et, deux ans plus tard, les délégués des trois congrégations italienne, espagnole et anglaise primitive, décidaient d'opérer entre elles la réunion dont nous venons de parler. Ils élaboraient des constitutions qui obtinrent, en 1619, l'approbation du Saint-Siège.

Les Bénédictins anglais installés à Paris, résidèrent successivement à l'hôtel Saint-André, dans le quartier Saint-Jacques, rue de Vaugirard, rue d'Enfer, et rue du Faubourg Saint-Jacques, près du Val-de-Grâce. Pour leur établissement dans cette dernière résidence, ils obtinrent, en 1642, une autorisation de l'Archevêché de Paris. En 1650, lorsque le propriétaire de l'immeuble qu'ils occupaient consentit se dessaisir, à leur profit, de son droit de propriété, Louis XIV leur permit de se fixer, à Paris ou dans les faubourgs, « en tel lieu et endroict... que bon leur semblerait ». Avec le temps, la résidence de ces religieux prit un certain développement. Une chapelle s'éleva, dont la première pierre avait été posée, en 1674, par la princesse Marie-Louise d'Orléans, fille de Henriette d'Angleterre.

(1) Ces Bénédictins anglais primitifs n'étaient plus représentés que par un seul religieux.

Elle devait plus tard recevoir la dépouille mortelle de Jacques II, mort, en 1701, à Saint Germain, qui avait donné aux religieux des témoignages d'intérêt et de confiance, et celle de sa fille. Elle était placée, ainsi que l'établissement lui-même, sous le vocable de saint Edmond.

Les lettres patentes par lesquelles Louis XIV autorisait l'établissement définitif des Bénédictins anglais au faubourg Saint-Jacques, avaient été enregistrées au Parlement de Paris, le 17 avril 1651, et cette haute cour de justice s'était permis d'apporter certaines restrictions à la décision royale. Je ne vois pas, pour le dire en passant, de quel droit l'autorité civile, roi ou Parlement, légiférait en matière ecclésiastique ; je ne vois pas davantage de quel droit le Parlement modifiait le sens ou l'étendue des ordonnances royales qu'il avait à enregistrer. Quoi qu'il en soit, le Parlement déclarait que les religieux anglais ne pourraient être promus ni à un évêché, ni à une abbaye chef d'ordre ; en outre, s'ils venaient à être pourvus d'un bénéfice, leurs vicaires et leurs fermiers devaient appartenir à la nationalité française.

C'était d'ailleurs, paraît-il, une maxime traditionnelle chez les dépositaires successifs de l'autorité royale, que les étrangers étaient, en principe général et sauf dispense accordée par le roi, inhabiles à tenir bénéfice dans le royaume. Or, en 1674, poussés par la nécessité, les Bénédictins de Saint-Edmond songèrent à solliciter des prébendes. Ils s'adressèrent au roi et lui représentèrent « la misère et la pauvreté de leur couvent, et que si l'autorité souveraine leur permettait de recevoir des bénéfices, leur maison se trouverait en possession de revenus fixes qui soulageraient leur détresse. » Le roi accueillit cette requête et, par lettres patentes signées à Versailles le 9 septembre 1674, voulant donner aux requérants « moyen de subsister et de continuer leurs saints exercices », il les autorisa à « posséder des bénéfices et dignités de leur ordre, et jouir de tous les avantages et privilèges deus aux religieux » natifs de son royaume, « sans aucune exception ». Nous ne savons pas dans quelle mesure les Bénédictions anglais profitèrent tout d'abord de ces dispositions, mais il est certain qu'au XVIIIe siècle, un certain nombre d'entre eux furent détenteurs de béné-

fices, et, au moment où la Révolution éclata, les produits de quatorze prieurés, de deux sacristies et d'un doyenné leur étaient assurés. Certains bénéfices, même, au lieu de ne procurer à la maison qu'un revenu temporaire, destiné à prendre fin à la mort du titulaire, avaient été définitivement unis à la mense du monastère de Saint-Edmond.

En 1789, le monastère disposait, toutes charges déduites, d'un revenu annuel de 17.373 livres, auquel chiffre il convient d'ajouter le revenu produit par les bénéfices dont jouissaient, à titre particulier et viager, plusieurs de nos Bénédictins ; soit, en 1789, 45.000 livres. Cela résulte de la déclaration qui fut faite par leur prieur en exécution des décrets des 13-18 novembre de cette année et de la description détaillée qui l'accompagnait. « Avec de pareilles ressources, dit notre auteur, la congrégation anglaise était en mesure de pourvoir très largement, non seulement à l'existence de ceux de ses membres qui vivaient à Paris, mais encore aux besoins de ceux qui retournaient dans leur pays porter à leurs coreligionnaires des secours spirituels. Les chiffres que nous venons de citer ont leur éloquence : ils montrent dans quelle large mesure la France a contribué, en fournissant des subsides aux missionnaires, à maintenir en Angleterre la religion catholique pendant les longues années de persécution qu'elle eut à subir. » Remarquons, d'ailleurs, que la congrégation bénédictine anglaise possédait en France, au XVIIIe siècle, outre l'établissement de Saint-Edmond, à Paris, les monastères de Saint-Grégoire à Douai, et de Saint-Laurent à Dieulouard. Quant aux Bénédictines anglaises, outre leur monastère de Paris, elles en avaient un second à Cambrai.

Nous venons de mentionner les constatations faites, au début de la Révolution, chez les Bénédictins anglais de la maison de Paris, en exécution des décrets de l'Assemblée nationale; signalons au passage ce fait que le catalogue de leur bibliothèque portait près de cinq mille volumes et que, par la nature des ouvrages qui y étaient inscrits, il témoignait que, chez eux, les études littéraires n'étaient pas moins en honneur que dans les autres branches de l'ordre de Saint-Benoît.

Non contente de suspendre d'abord, puis de prohiber

l'émission de vœux solennels, l'Assemblée constituante avait ordonné la réunion dans un seul monastère de tous les moines de même habit, résidant dans une même ville. Les monastères devenus vacants par suite de l'exécution de cette mesure, devaient être mis en vente.

Quoique étrangers, les moines de Saint-Edmond se sentirent menacés par cette décision. Paris comptait alors trois maisons de l'ordre de Saint-Benoît : l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, les Blancs-Manteaux et Saint-Edmond. Ces deux dernières étaient les moins importantes. Les religieux anglais se hâtèrent de présenter à l'Assemblée, un mémoire où ils exposaient les raisons qui militaient en faveur de la conservation de leur monastère. Ils y font valoir, entre autres arguments, cette considération que leur congrégation est distincte et indépendante des deux autres, que les occupations auxquelles ils se livrent diffèrent de celles de la congrégation de Saint-Maur (Saint-Germain-des-Prés), qu'ils exercent toutes les fonctions du ministère tandis que les religieux de Saint-Maur se consacrent à l'étude, que leur monastère est une acquisition faite avec des fonds apportés d'Angleterre, qu'ils rendent des services au pays, qui leur donne une généreuse hospitalité, puisque nombre de jeunes Anglais viennent en France pour y faire ou y terminer leur éducation et y laissent, en échange, des sommes considérables, ce qui est dû, en grande partie, aux Bénédictins à qui les parents confient le soin de veiller sur leurs enfants ainsi envoyés à l'étranger ; que leur maison a un but et un caractère tout spécial, lequel ne saurait être atteint sans une préparation toute particulière des sujets destinés aux missions anglaises, etc. Ce mémoire dut faire impression sur les membres du comité ecclésiastique de l'Assemblée, car la réunion ne fut pas imposée aux moines de Saint-Edmond.

Le couvent de Paris renfermait quinze moines. Neuf d'entre eux étaient prêtres, deux étaient diacres, deux étaient minorés, un était simple tonsuré. Au prieuré de Celle-en-Brie, dépendance de Saint-Edmond, il y avait trois prêtres et un convers. A cette même époque, quarante membres de la congrégation étaient missionnaires en Angleterre.

Parmi les dix-neuf religieux de Saint-Edmond et de Celle, il s'en trouva deux qui déclarèrent vouloir user de la liberté que la Constituante leur offrait de sortir de leur monastère, Nous retrouverons l'un des deux.

Les lois votées par l'Assemblée au sujet des biens du clergé eurent pour effet immédiat de tarir la majeure partie des ressources dont les moines anglais avaient jusque-là disposé. Désormais, dit notre auteur, « plus de bénéfices unis à la mense conventuelle, plus de bénéfices attachés à la personne des membres de la congrégation. » Ces religieux désiraient néanmoins rester en France. Ils s'adressèrent derechef à l'Assemblée et lui demandèrent : 1° qu'il leur fût loisible de garder la propriété et la jouissance de leur couvent ; 2° qu'on leur accordât, au point de vue de la pension promise aux moines dépossédés, le même traitement qu'aux religieux de leur ordre originaires du royaume. Ils eurent, au moins momentanément, satisfaction sur les deux points ; sur le premier, en vertu des décrets des 6-28 octobre 1790 que nous connaissons ; sur le second, en vertu d'une décision de la municipalité de Paris, décision qui liquidait leurs pensions et qui fut ratifiée par le Directoire du département. En 1792, nos moines n'étaient plus que quinze, mais tandis que les couvents français des deux sexes étaient, au cours des années 1791 et 1792, entièrement dépeuplés, la vie religieuse continuait à Paris, à Saint-Edmond et dans les monastères anglais de femmes que nous connaissons.

Dans quelles conditions cette vie monastique put-elle s'exercer désormais derrière les murailles de Saint-Edmond? On ne le sait guère. Les missions durent être fort entravées et il y a lieu de croire que la plupart de nos moines quittèrent la France pour se réfugier soit en Angleterre, soit en Allemagne où leur ordre possédait une maison, et lorsque, le 7 septembre 1793, la Convention eut ordonné l'arrestation des étrangers originaires de pays en guerre avec la France, et la confiscation de leurs biens, ceux de nos moines qui n'avaient pas franchi la frontière furent consignés dans leur couvent et leurs propriétés mises sous séquestre.

Le 17 Brumaire an II, leur chapelle est dépouillée et ceux

des objets servant au culte qui sont reconnus être composés de métal précieux sont envoyés à la Monnaie. Transformée en maison d'arrêt, du 19 vendémiaire an II, au 12 vendémiaire an III, leur couvent abrite deux cent quatre-vingts personnes. A une date impossible à fixer, les moines eux-mêmes sont transférés au Luxembourg où se trouvent déjà enfermés la plupart des Anglais arrêtés à Paris, tandis que les Anglaises sont, comme nous l'avons dit, chez les religieuses de l'Immaculée-Conception.

En frimaire an III, les Bénédictins réduits, semble-t-il, au nombre de quatre, recouvrent leur liberté. Parmi ces libérés nous voyons Richard Harris, un des deux moines qui avaient manifesté l'intention de quitter la vie religieuse. Il faut croire que ses intentions s'étaient modifiées, puisqu'il avait, depuis, partagé la captivité de ses confrères.

Un autre moine anglais, Jean Turner, qui, malgré son adhésion aux idées nouvelles, avait été, lui aussi, incarcéré, fut également rendu à la liberté.

Au sortir de leur prison, les Bénédictins anglais réintégrèrentvraisemblablement leur couvent qui venait de cesser d'être une maison d'arrêt. Le décret de nivôse an III, qui levait le séquestre des biens appartenant à des étrangers originaires de pays en guerre avec la France, leur en rendait la possession ; mais, quelques années plus tard, par arrêté du 5 thermidor an VII, le gouvernement directorial, s'armant du décret du 13 pluviôse an II dont nous avons plusieurs fois parlé, autorisa la prise de possession par l'Etat de tout le patrimoine des couvents anglais.

Vient bientôt le Consulat qui réunit en un même établissement les anciens collèges ou séminaires britanniques et leur donne une administration autonome. Le monastère du faubourg Saint-Jacques est désigné comme siège du nouvel institut, et l'ancien prieur, Henri Parker, devient un de ses directeurs.

***

COLLÈGE DES ÉCOSSAIS

En 1326, un évêque de Murray, nommé David, acquérait un domaine sis à Grisy, aux environs de Melun, domaine dont le revenu devait servir à l'entretien, à Paris, d'un certain nombre d'étudiants de son diocèse pendant leurs études à l'Université. Ces étudiants devaient être au nombre de quatre, un d'entre eux suivant les cours de la Faculté de théologie et les trois autres ceux de la Faculté des arts.

D'un autre côté, après la réforme protestante, le dernier évêque catholique de Glascow, Jacques de Bethun, voulut préparer, pour sa patrie ravagée par l'hérésie, un corps de missionnaires destiné à soutenir ceux de ses compatriotes restés fidèles à la foi catholique et à travailler à ramener ceux qui l'avaient désertée. Il institua donc, à Paris, une communauté de jeunes clercs qu'il destinait à conquérir leurs grades à la Faculté de Théologie. Il l'installa rue des Amandiers, paroisse Saint-Etienne-du-Mont, dans une maison dont, en mourant, il lui laissa la propriété. Le prieur de la Chartreuse de Paris et ses successeurs devaient avoir la haute direction de l'établissement.

Ces deux institutions fusionnèrent sous Louis XIII et, en 1662, Robert Barclay, principal du nouvel établissement, fut en mesure d'acheter, rue des Fossés-Saint-Victor, une maison importante dont une portion fut démolie pour faire place à une construction plus régulière. La chapelle dédiée à saint André, patron de l'Ecosse, fut terminée en 1672.

Jacques II, réfugié en France, portait un grand intérêt à cette maison, et, sur son désir, le 15 décembre 1688, Louis XIV signa des lettres patentes dans lesquelles il déclarait autoriser ce collège fondé « tant pour élever et former des ecclésiastiques missionnaires pour envoyer au royaume d'Ecosse, que pour l'éducation de la jeunesse dudit pays à la science et à la vertu », et vouloir que le principal et le procureur fussent à jamais considérés comme régnicoles.

Après la mort de Jacques (1701), un monument somptueux lui fut élevé dans la chapelle de l'établissement par le duc de Perth, un de ses plus fidèles serviteurs à qui Bossuet a prodigué les louanges et les témoignages d'admiration. Le duc lui-même voulut être inhumé auprès de ce monument (1716).

Nous l'avons dit, la haute direction de l'établissement était confiée par le fondateur, au prieur en exercice de la Chartreuse de Paris. Au-dessous de lui, toute autorité était dévolue au *principal*, lequel devait être écossais de naissance, maître ès arts de l'Université de Paris, et avoir fait lui-même son éducation dans la maison. Il y avait deux agents d'exécution : le *procureur* pour la gestion des intérêts matériels et le *préfet des études*, spécialement chargé du soin des âmes et des intelligences.

Les archives de l'établissement, très soigneusement gardées, contenaient nombre de pièces précieuses parmi lesquelles le manuscrit autographe des *Mémoires* de Jacques II. Toutes ou presque toutes ont disparu à la Révolution ou depuis. On retrouve un fragment des mémoires dans l'*Histoire de Turenne*, par Ramsay.

Le collège écossais possédait, outre l'immeuble qui était son siège, la ferme de Grisy, la maison de la rue des Amandiers et divers autres immeubles situés à Paris. Le revenu de ces propriétés était modique et n'aurait pas suffi pour l'entretien des étudiants si des dons particuliers, venus d'Ecosse, ne s'y étaient, de temps à autre, ajoutés. Le clergé de France accordait à l'établissement un subside annuel de 1.600 livres.

Les administrateurs du collège écossais eurent une sorte d'alerte lorsque, à la suite de l'expulsion des jésuites, revint sur le tapis un projet déjà élaboré au sein de l'Université; le projet de réunir dans un seul établissement, tous les boursiers des nombreux collèges qui se groupaient sur la montagne Sainte-Geneviève et de faire de cet établissement, une pépinière de professeurs, une école normale. Si le projet aboutissait et si le collège écossais était compris dans cette mesure, c'en était fait de son autonomie et l'institution était entièrement détournée du but que les fondateurs s'étaient proposé. Mais il ne fut pas difficile aux administrateurs de démontrer à la

commission du Parlement chargée d'enquêter sur l'état de ces collèges et aux chefs de l'Université, dont l'avis fut demandé, que le collège écossais ne pouvait en aucune manière être assimilé à ceux qu'on projetait de fondre en un seul corps. Il ne fut pas compris dans les suppressions qui furent opérées en vertu d'un arrêt du Parlement du 19 août 1763.

Le danger reparut aux premiers jours de la révolution, l'Assemblée nationale proclama que les biens ecclésiastiques provenant de la nation, la nation pouvait en disposer. Le principal du collège écossais, l'abbé Alexandre Gordon, représenta qu'il y aurait inconséquence à traiter comme provenant de la nation française des biens dus à la générosité des catholiques d'Ecosse et qu'il serait injuste d'affecter à un autre usage des fonds destinés par ces catholiques à l'entretien du collège fondé par eux. L'ambassadeur du gouvernement britannique auprès du gouvernement français, lord Fitz-Gérald, appuya énergiquement cette réclamation qui reçut satisfaction par le décret du 6 octobre 1790.

En exécution du décret du 13 novembre 1789, le principal du collège écossais fournit à l'Assemblée, le 9 octobre 1791, un état des biens et des revenus de sa maison. Le revenu brut s'élevait à 16.444 livres et le revenu net à 12.119 livres.

Mais la Révolution poursuivait sa marche trop souvent destructive et, désormais, l'œuvre pour laquelle le collège écossais avait été constitué, ne pouvait plus fonctionner. Les centres d'études théologiques où ses pensionnaires recevaient jusqu'alors l'instruction, étaient détruits ; il n'y avait donc plus de raison de faire venir ou même de garder, à Paris, les jeunes étrangers qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Il est, dès lors, très vraisemblable, quoique les documents soient muets sur ce point, que, au cours des années 1791 et 1792, le Collège des Écossais se dépeupla. Alexandre Gordon était, encore à Paris le 2 septembre 1792. Il croyait de son devoir, dans l'intérêt de l'avenir, de veiller au maintien des intérêts et des droits dont il avait la garde. Il s'éloigna, néanmoins, en ce funèbre jour, mais il laissait à sa place son procureur Alexandre Innes. Après l'entrée des Anglais à Toulon, le collège écossais, les immeubles et les rentes qui constituaient sa

dotation, furent mis sous séquestre et Innes resta détenu, d'abord dans son collège transformé en prison, et puis dans le couvent des Augustines ; il fut enfin relâché, peut-être à la même date que les Bénédictins anglais, c'est-à-dire en frimaire an III. Puis, en brumaire an IV et en vertu du décret du 14 nivôse an III, il fut remis en possession des immeubles et de tous les droits appartenant à l'établissement dont les intérêts lui étaient confiés. Mais en l'an VII, le Directoire, invoquant le décret du 13 pluviôse an II, mit tous les biens des établissements britanniques à la disposition de la régie des domaines et ordonna l'expulsion des possesseurs actuels. C'était oublier une loi votée le 25 messidor an V, loi qui exceptait de toute vente ce qui restait des anciens collèges et voulait que les bourses de ces institutions fussent conservées et réunies à la dotation du Prytanée français. Aussi les administrateurs de cet établissement d'instruction publique réclamèrent-ils contre le projet de mise en adjudication des biens appartenant au collège écossais. Les législateurs leur donnèrent gain de cause le 13 brumaire an VIII, et, en conséquence, tout ce qui avait appartenu à la fondation écossaise fut dévolu au Prytanée où on réserva quelques places aux jeunes gens originaires d'Ecosse. Alexandre Innes protesta contre cette décision qui n'était nullement en accord avec les intentions des fondateurs du collège écossais. La révolution de brumaire était intervenue sur ces entrefaites. Le ministre de l'intérieur, Lucien Bonaparte, donna à la difficulté une solution qui différait peu de la précédente. De concert avec le supérieur du collège irlandais, Innes protesta encore et eut, cette fois, gain de cause. Un arrêté délibéré en conseil d'Etat et approuvé par le premier consul, confia aux deux supérieurs la gestion des propriétés non aliénées ayant fait partie de la dotation des deux établissements écossais et irlandais, mais il les mettait sous la tutelle d'un *bureau gratuit*, dont les membres étaient nommés par le gouvernement. Et vu l'état très amoindri du patrimoine de ces deux collèges, le ministre Chaptal proposa de leur adjoindre ceux des départements, eux aussi très éprouvés, et de former de ces débris un seul établissement où s'instruiraient côte à côte, Irlandais et

Ecossais, et dont le supérieur serait pris alternativement dans les deux nations. Cette proposition fut consacrée par un arrêté consulaire (24 vendémiaire an XI). Quelques mois plus tard, les collèges anglais proprement dits furent annexés au nouvel institut. On constitua ainsi pour les sujets catholiques des trois royaumes, un établissement unique qui s'installa dans l'ancien séminaire irlandais de la rue du Cheval-vert et dans l'immeuble de la rue des Postes jadis occupé par les prêtres originaires d'Angleterre.

Cette concentration ne dura pas plus que l'Empire. A la chute de l'établissement napoléonien, les trois groupes d'étudiants se séparèrent. Mais les Ecossais ne purent se maintenir longtemps en communauté indépendante. On jugea bientôt plus pratique et plus économique de leur assurer un certain nombre de bourses dans le grand séminaire de Paris.

(A suivre) Ch. DE LAJUDIE.

A PROPOS D'UNE ŒUVRE RÉCENTE

WERTHER

Bien connu est l'insecte mortel qui avait piqué dans sa fleur, la jeunesse de Werther. Mais voilà que le malfaisant animalcule recommence à faire des ravages. N'est-il pas vrai que le suicide du général Nogi trouva dans les milieux européens, voire chrétiens, de bien étranges approbations? Ces jours-ci, M. de Wyzewa publiait une œuvre posthume de Tolstoï, où l'on peut lire ce significatif monologue : « Tuer, dit-il, oui. Je ne vois que deux issues : tuer ma femme ou bien elle (sa maîtresse). Parce que de continuer à vivre ainsi, cela est impossible. A moins que... A moins que... Mais oui, il y a une troisième solution, au lieu de tuer ma femme ou bien l'autre, me tuer moi-même. »

Werther s'était posé très exactement la même question : il avait songé à tuer Charlotte et Albert, puis à se tuer lui-même.

Le vieux grand-vizir qui préside à l'agonie de son peuple annonçait, l'autre semaine, qu'il tenait prêt, son revolver. Les journaux qui savent tout, nous racontent d'innombrables suicides de vieillards et d'enfants, d'hommes et de femmes, de pauvres et de riches (1). Mais, au fait, la France elle-

(1) *Excelsior* par exemple, a une façon d'apprécier le suicide qui est au moins singulière. On lit dans le numéro du 21 décembre 1912 : « Le

même n'est-elle pas en train de se suicider non point au moyen d'un revolver, mais par le malthusianisme intense, l'alcoolisme, la licence absolue dont jouit la littérature pornographique et la guerre criminelle qu'elle fait? non, mais qu'elle laisse faire à l'idée catholique? M. Bertillon pouvait écrire naguère, en tête d'un chapitre effroyablement documenté, ce titre : Le suicide d'une nation. C'est le moment que choisit une chrétienne pour écrire *L'Autre Werther*, roman très sage et intrinsèquement louable. « Mettant dans le cœur de mon héros douloureux, les mêmes affres qui poussèrent Werther au suicide, j'ai voulu l'en faire triompher par la foi, et c'est l'autre Werther, ce désespéré d'amour que sa croyance, au bord de l'abîme, retient. »

Les mêmes affres qui poussèrent Werther au suicide? Heureusement, non, Madame. Votre honnête, pieux, et anémique

suicide n'est jamais admirable. Il faut vraiment n'avoir rien d'autre à faire pour sacrifier bêtement ses jours sur l'autel du découragement. Seuls, les incurables, soit dans leur chair, soit dans leur cœur, et les trop miséreux me semblent avoir des circonstances atténuantes à la condition qu'ils soient seuls, que leur disparition ne soit pas de la désertion.

Malgré ces restrictions, il est évident que la prédominance de la volonté sur l'instinct témoigne d'énergie. Il y a, parfois plus de courage à vivre, voilà tout.

Mais peut-être ne lui restait-il de vaillance que pour mourir, à cette désespérée mystérieuse dont le suicide émeut tout Londres en ce moment... Jeune, élégante, elle arrive en auto au four crématoire de Woking, demande le gardien, lui remet un pli.

— A ouvrir dans un quart d'heure, je vous prie.

— Bien, miss.

Elle remonte en voiture.

— Promenez-moi par là, dans la campagne...

Auprès d'un petit bois elle toque à la vitre.

— Stop !

Elle descend, s'enfonce dans le taillis dépouillé, blanc de givre. Pan ! Pan! Deux coups de feu. Le chauffeur s'élance, cherche, retrouve sa cliente morte.

C'était le moment où l'autre « chauffeur » décachetait la lettre de l'inconnue. Il y avait dedans 325 francs, les prescriptions à suivre quant à ses restes, les dimensions à donner à son « cendrier ». Elle le voulait à jour, pour que le vent y pût circuler, et juché haut pour que les molécules de son être pussent être mêlées aux atomes dansant dans la lumière.

Et, d'être féminin, ce stoïcisme devient encore plus impressionnant.

Walther n'a que des ressemblances de nom avec le trop vivant héros de Gœthe. Mais qu'un tel projet apologétique puisse naître dans l'esprit d'une très pieuse chrétienne de lettres, voilà qui constitue un symptôme plutôt inquiétant. Le *Werther* de Gœthe est une thèse ou du moins contient une thèse très immorale et donc, il suffit d'en prendre la contre-partie pour tenir un principe de conduite certain et très moral. Mais le méphistophélique roman est surtout une vie, une vie enveloppante comme un corps d'armée prussien, une vie pénétrante aussi et dominatrice et corruptrice.

Pour la combattre, il n'est peut-être pas indispensable qu'un Gœthe pur et croyant surgisse tout à coup dans nos contrées catholiques. Il suffirait sans doute que les nôtres eussent présentes à l'esprit quelques justes et fortes notions sur la mort au péché qui est à la base de toute vie surnaturelle et dont le suicide à la Werther n'est que la satanique parodie. « Vous êtes morts au péché, disait Bossuet, vous y êtes morts par le baptême, par la pénitence, par la profession de la vie chrétienne, de la vie religieuse. Vous êtes morts au péché, et comment pourriez-vous donc y vivre. Mourez-y donc à jamais, et sans retour. »

Telle est la seule bonne méthode positive pour s'opposer au progrès de la corruption romantique. Mais il ne faut pas dédaigner la méthode négative qu'une gracieuse sainte formula, jadis, en cinq mots énergiques : *Reccede a me pabulum mortis :* retire-toi de moi, nourriture de mort.

Le *Werther* de Gœthe mérite cet anathème, car il renferme toutes les formes de perversion intellectuellle et morale, où se révèle déjà le futur chantre et ami de Méphisto. Werther « traite son esprit comme un enfant malade en cédant à tous ses caprices » ; il se complaît dans une insolente sensualité qu'il qualifie d'innocence et de félicité céleste ; il élève une folie honteuse au rang de haute philosophie ; il prépare « le poison qui le fera tomber en compagnie de Charlotte » ; il rend l'impiété pieuse ou si l'on le veut, la piété impie ; il préconise le suicide et même l'assassinat ; bref, il préside joyeux à cette dissolution de l'âme qu'il décrit d'ailleurs si ingénieusement dans sa lettre XXVI[e] : « Ma grand'mère nous faisait un conte

d'une montagne d'aimant ; les vaisseaux qui s'en approchaient trop, perdaient tout à coup leurs ferrements ; les clous volaient à la montagne et les malheureux matelots disparaissaient sous les planches écroulées. »

La montagne d'aimant c'est le romantisme égotiste de Werther ; avis aux navigateurs de lettres, auteurs ou lecteurs qui veulent s'en approcher.

Toutefois, l'ami de Charlotte a quelques belles apparences de santé classique. Il lit l'*Odyssée* et l'*Iliade* presque avec autant de plaisir que les rapsodies d'Ossian, mais on ne voit pas qu'il tire de ce contact avec les vieux Ioniens un appréciable profit moral. Il est gai par moments, mais d'une gaieté violente et factice qui épouvante Charlotte. Il se flatte de vivre, quand il lui plaît, dans une sérénité haute, mais en réalité, il ne réussit qu'à reculer encore les limites d'un égoïsme très bourgeois qu'on avait lieu de croire définitives. Quand tombe le masque de Werther, le visage de Gœthe apparaît laissant voir quelque chose de pire que l'égoïsme, fût-il olympien, surhumain ou méphistophélique, je veux dire le désir violent de bafouer l'humanité. De jeunes imbéciles imitent-ils le geste tragique de Werther? Gœthe très calme et à peine ironique déclare qu'ils n'ont rien compris à sa pensée profonde. Les mémoires du grand homme prouvent qu'il composa *Werther* dans des dispositions d'âme très pratique, et nous savons qu'après ce beau geste de désespoir, il vécut encore soixante longues et glorieuses années.

Il y a dans les suprêmes adieux de Werther un trait curieux qui est de nature à éclairer la religion du lecteur, pour peu qu'il veuille bien être attentif. Après toutes sortes d'adjurations pathétiques qui devaient provoquer chez l'infiniment sensible Charlotte des ruisseaux des torrents et des fleuves de larmes, Werther conclut brusquement : « Sois calme, je t'en prie, sois calme... »

Ils sont chargés (les pistolets)... Minuit sonne... qu'il en soit ainsi... Charlotte, Charlotte, adieu. »

Ah ! Gœthe connaissait dans tous ses secrets les plus subtils l'art de composer des romans, des mélodrames, des opéras, des tragi-comédies, et des péroraisons pour jury de cour d'as-

sises ! Quel ténor de génie ! Mais quel ténor ! Il méritait d'être le Maître de tous les bourgeois transformés en artistes qui, depuis trois quarts de siècle, empoisonnent les Français de mauvaise poésie et de fausse éloquence.

A l'heure qu'il est, tous les patriotes se plaignent que préludant ou croyant préluder à la définitive conquête militaire de la France, l'Allemagne inonde notre sol de ses produits industriels, scientifiques et littéraires. Parmi ces produits il n'en est pas de plus malsain que le romantisme du vieux Gœthe. Dans son immorale fatuité, Werther mourant avait dit à Charlotte : « Raconte aux chers enfants l'histoire de leur malheureux ami. » On ne l'a que trop racontée, en effet, cette peu édifiante histoire, sinon aux enfants, du moins aux jeunes gens de France. Il serait temps de dire à tous ces germanisants : assez. Les Grecs et les Latins, les Français et le grand Dante ont créé une vaste Comédie divine et humaine à cent actes divers qui est perfection et beauté. Qu'on nous laisse le loisir de la connaître ; nous écouterons ensuite, s'il y a lieu, la maladive apologie du suicide.

On peut dès maintenant en souligner la laideur morale ainsi que la médiocrité philosophique.

La lettre XXIIIe contient sous forme de parallélisme antithétique, la philosophie religieuse de Gœthe. Fidèle à son irréductible et indéfectible égotisme, Werther pose d'abord son moi qu'il considère comme capable de dominer, d'étreindre et d'asservir le non-moi. Qu'est-ce que la nature sinon une source inépuisable de jouissances esthétiques pour l'ami surhumain de Charlotte? La nature est divine, la nature est proprement Dieu, et conçoit-on Dieu s'occupant d'autre chose que de procurer d'incessantes joies, aux yeux, à l'imagination, au cœur, à l'intellect de notre héros? Il comprend la vie du rocher, du fleuve, des coteaux, de la vallée, des germes qui vont lever dans le sillon, de la colline, du vallon, de la rivière qui fuit entre les roseaux bruissants, des insectes, des oiseaux, des rayons du soleil, du foyer sacré de la nature, de toute force vitale interne. Certes, voilà Dieu, le seul Dieu vivant qu'adore le génie de Gœthe. Si vous en doutiez, j'oserais vous prier de lire attentivement et même de méditer du-

rant l'espace de quelques secondes, cette déclaration fort explicite : « Comme mon âme ardente saisissait tous ces détails ! Dans la plénitude de mon cœur, je me sentais pour ainsi dire identifié avec la divinité. »

Mais ici le prêtre Werther est saisi d'un scrupule liturgique. Si des lecteurs superficiels allaient ne pas comprendre le vrai caractère de sa communion avec l'univers. Tant d'humains sont incapables de percevoir autre chose que ce que voient leurs yeux et ou touchent leurs mains. Quelques surhommes privilégiés, grands prêtres du dieu Pan, s'élancent par delà toutes ces formes visibles, pour sentir palpiter l'âme des mondes. Ils font l'ascension de leur Sinaï pour recevoir sur ses sommets, où retentit le fracas d'une tempête éternelle, les tables de la Loi universelle. L'orgueil sacerdotal de Werther-Gœthe se révèle impudemment dans ce cri de triomphe : « Ah ! combien de fois, alors, porté par les ailes de l'aigle qui planait sur ma tête, me suis-je élancé à la source du lac incommensurable, pour y puiser, à la coupe écumante de l'infini, le principe toujours renaissant de la vie, et pour faire pénétrer dans mon faible cœur, ne fût-ce qu'un instant, une goutte de félicité de cet être qui produit tout en lui et par lui ! »

Phrases que tout cela, pauvres phrases, phrases menteuses. Gœthe s'enivre de paysages et de métaphores, ce qui est légitime, mais jusqu'à concurrence de divagation ou de panthéisme. Il est naturel qu'à contempler les lignes, les formes mouvantes et les couleurs, peintres et poètes éprouvent des émotions et des joies que nous ne devons pas appeler infinies, mais qui sont complexes, profondes, et d'un ordre supérieur. Admirables, par exemple, sont les hauteurs, mais ces hauteurs, impie qui les confond avec Dieu lui-même; elles ne remplissent qu'une fonction très modeste, elles sont à peine l'escabeau de ses pieds.

Gœthe, du reste, est bien forcé de s'avouer, et sur-le-champ, qu'il s'est permis une vanterie sacrilège, qu'il a rêvé ou menti. L'être surhumain qui s'envolait tout à l'heure sur l'aile des aigles pour aller capter Dieu à la source des torrents, confesse qu'il n'est qu'un pauvre homme, vaincu et meurtri. Dans ce qu'il croyait être, en effet, la vie inépuisable, et la

réalité infinie, le panthéiste wertherien ne peut rien saisir, rien. Tous les éléments qui avaient une apparence de solidité et de durée se dissolvant entre ses mains, lui échappent et fuient d'une fuite éternelle.

Labitur et labetur in omne volubilis ævum.

Ce n'est plus l'ivresse, ni la satiété, ni la joie de la possession, c'est la sensation du néant. Refoulé sur son moi chétif, Werther s'irrite, il ne sait plus que souffrir et maudire : « Ah ! je ne me sens pas trop ému par ces grands désastres qui, de loin en loin, ravagent le monde, ces inondations, ces tremblements de terre qui engloutissent nos villes, mais mon cœur est miné par ce principe dévastateur caché dans le sein de la nature ; elle n'a rien créé qui ne se détruise soi-même et ne détruise à la fois ce qui l'environne ; c'est ainsi que d'un pas mal assuré dans ma course incertaine, j'examine le ciel, la terre et leurs forces motrices ; je ne vois rien qu'un monstre toujours dévorant et toujours affamé. »

Telle est l'avatar définitif du dieu de Werther. Que Gœthe rende le monstre capable de ricanement, qu'il le décore des cornes traditionnelles, qu'il le peigne en rouge et en noir, et Méphisto apparaîtra, prêt à s'élancer sur les humains.

Le morceau final de la quatre-vingt-huitième lettre achève de rendre évidente et même agressive la théologie de Gœthe. Werther mourant n'éprouve aucune sorte de remords, il ne paraît pas soupçonner qu'un juge puisse le recevoir où il va ; il frappe d'une main assurée aux portes d'airain de la mort. « Tout est si calme autour de moi ! et mon âme aussi est paisible. Je te remercie, ô mon Dieu... » La manière dont Werther choisit son tombeau est celle d'un agnostique radicalement matérialiste. « Au fond du cimetière sont deux tilleuls, vers le coin qui donne sur la campagne ; c'est là que je désire reposer. » Remarquons bien : *Je*, et non pas *mon corps*.

Cependant, on croit voir comme une lueur d'humilité briller sur les derniers instants de Werther. « Je n'exige pas que les corps de pieux chrétiens soient déposés près d'un infortuné. » Mais la suite du discours laisse voir d'autres sentiments ; il prouve qu'en s'exprimant ainsi, Gœthe ne renon-

çait, pas même pour un instant, à son immense orgueil. « Hélas ! je voudrais qu'on m'enterrât sur le bord d'un chemin, ou dans un vallon solitaire, afin que le prêtre et le lévite, en passant près de ma tombe profane puissent lever les mains au ciel en se félicitant de n'être pas comme moi et que le Samaritain y versât une larme. »

En d'autres termes, Werther employait les dernières heures de sa vie à tendre un piège. Il prenait toutes les précautions voulues pour induire en tentation de niaise hypocrisie prêtres ou lévites, et cette seule pensée lui faisait goûter l'une de ses dernières joies. Comme bas anticléricalisme, c'est assez complet.

Mais la bonhomie, la vertu, l'innocence et l'esprit familial de la vieille Allemagne ne corrigeraient-ils pas dans quelque mesure, le venin de la théologie romantico-panthéistique?

Au fait, Gœthe a une prédilection très prononcée pour les tableaux de famille. Ici, Charlotte distribue leur goûter à ses jeunes frères, là, Werther chatouille ses petits cousins qui le pincent, plus loin, on entend une vertueuse paysanne dire à son fils : « Tu es un bon garçon ». Des tilleuls très allemands ombragent tantôt la famille d'un pasteur, et tantôt la famille d'un forgeron. Tant de vertu n'excite que très imparfaitement mon admiration. Pourquoi? Parce que s'il n'y a pas lieu peut-être d'écrire le mot hypocrisie, il faut constater que le roman tout entier témoigne d'une scandaleuse grossièreté de sens moral.

Cette Charlotte, par exemple, de qui la vertu prêche à toutes les lignes, eh bien, elle n'a aucune sorte de délicatesse. Sur la façon dont elle valse, Werther émet des réflexions de la dernière inconvenance, oui. De ce que je ne puis pas les reproduire dans une revue comme celle-ci, il ne s'ensuit nullement qu'elles n'existent pas, ni qu'elles ne soient pas immorales.

La vertu des critiques, des professeurs et des lecteurs ne s'est point trop offensée de l'étrange situation que Charlotte occupe, soucieuse uniquement de diplomatie, entre Albert et Werther. Cela prouve que depuis la fin du dix-huitième siècle, jusqu'à nos jours, les Français prodiguent des trésors d'indulgence aux chefs-d'œuvre de la littérature étrangère. Werther-

Gœthe jugeait sa Lolotte avec plus de sévérité, ou plutôt avec plus de justice. Après avoir décrit la scène où le petit bec d'un serin passe des lèvres de Charlotte aux lèvres de Werther, celui-ci ne peut s'empêcher d'écrire : « Je détournai la tête ; elle ne devait pas faire cela, elle ne devait pas allumer mon imagination par ces scènes d'innocence et de félicité céleste ; elle ne devait pas réveiller mon cœur de ce sommeil où il est plongé quelquefois bercé par l'indifférence de la vie. »

Quelle différence entre la Pauline de Corneille et la Charlote de Gœthe ! « Voyez la première : les traits empreints d'une ferme pâleur, droite et grave, enveloppée et comme ceinte pour un combat moral, dans les replis de ses voiles dont l'émotion de l'adieu fera tout au plus frissonner les plis solennels. Elle s'explique, elle se justifie, elle va s'attendrir ; mais son attendrissement mène à l'accent définitif des irrévocables ruptures. On dirait qu'elle parle derrière les grilles du temple de Vesta, et, qu'elle lui montre de loin, dans la profondeur du sanctuaire, ce feu sacré d'un amour stérile, qu'elle s'est juré de laisser s'éteindre, au risque de mourir en même temps que lui (1) »

Nous savons trop bien que Charlotte n'a rien de cette noble et délicate pudeur. Loin qu'elle s'efforce de l'acquérir, elle emploie au contraire toute son activité diplomatique, qui est fort grande, à se ménager des jouissances sentimentales d'une correction douteuse. « Albert, écrit Werther, semble me voir avec plaisir, et je soupçonne que c'est l'ouvrage de Charlotte, plutôt que l'effet de son propre sentiment. Car les femmes sont très adroites, en ce cas, et elles ont raison; elles trouvent toujours de l'avantage à entretenir la bonne intelligence entre deux adorateurs, quelque rare que soit ce bon accord. » Sujet de comédie ou de vaudeville, l'embarras de Charlotte mérite ne ne point passer inaperçu.

Mais, si effrayante que soit la distance qui sépare les deux héroïnes à leur entrée dans le drame, elles trouvent moyen de l'agrandir, en quelque sorte, jusqu'à l'infini, l'une en s'élevant jusqu'aux plus hauts sommets de l'héroïsme féminin, l'au-

(1) *Corneille*, par Paul DE SAINT-VICTOR.

tre en descendant tous les degrés qui conduisent d'une honnête médiocrité morale au vice.

« Cette femme (Pauline) qui entre les yeux ardents, les cheveux épars, saintement égarée et toute fumante des vapeurs du supplice, comme si elle sortait du nuage d'un trépied, n'a plus rien de commun avec la grande dame idolâtre dont nous admirions tout à l'heure les vertus terrestres. Le sang qui l'a baptisée absorbe, sous sa teinte violente, les nuances délicates qui composaient sa physionomie féminine. Ce n'est plus une femme, c'est une sainte ».

De quel nom appeler Charlotte, quand elle sort de la scène finale où elle s'est si mal défendue contre les attaques de Werther? Gœthe continue de l'appeler une angélique créature, mais Charlotte elle-même lui inflige de terribles démentis. « Comment se présenterait-elle à son mari? Comment lui avouer une scène qu'elle voudrait tant cacher et qu'elle n'osait pas se cacher à elle-même? » Et il faut bien que je supprime d'autres textes trop probants.

Au point de vue proprement littéraire, *Werther* n'a rien de cette noble sévérité classique qui n'est pas un ornement de nos chefs-d'œuvre français, grecs ou latins, mais qui tient à l'essence même de leur vie. Quelle façon vulgaire de verser des torrents de larmes, chez tous ces bourgeois qui paraissent d'ailleurs se bien porter ! Que d'emphase et de mauvais goût et quel abus de la bonhomie allemande ! Quelle que soit la force d'intelligence de Gœthe, il ne faudrait point trop regretter qu'en ces temps où sévit si cruellement la dépopulation, notre jeunesse française connût peu Werther. Ayons le courage de dire l'indispensable vérité : il serait à souhaiter qu'elle l'ignorât. Au moment où vont s'imprimer ces lignes, on lit dans les journaux les choses étranges que voici :

« En 1910, se rencontraient à Rouen, au 74e d'infanterie, plusieurs étudiants parisiens. Deux d'entre eux, M. Jean Bourget et M. Lévy venaient d'être reçus à l'Ecole normale supérieure. Un troisième, M. René Pichet qui sortait de cette même école avec le numéro 1 au concours d'agrégation, accomplissait comme sous-lieutenant sa seconde année militaire. Le petit cénacle, le soir, en sortant du quartier se réu-

nissait en ville dans une petite chambre de la rue Socrate qui eut bien vite sa célébrité au 74e. Ces Messieurs de l'école normale s'y grisaient des plus belles pages de Nietzsche, tandis que M. Lestringuèse y exaltait les plus pures déliquescences poétiques.

Aux questions qui leur furent posées par l'autorité militaire, M. Pichet répondit : Expériences d'intellectuels, curiosité de dilettanti, précisa M. Lestringuèse.

Sans doute, mais ces jours derniers (décembre 1912), M. Pichet mourait brusquement dans une séance de morphinomanie.

Entre le suicide du jeune Jérusalem qui servit de point de départ à *Werther*, et la très récente aventure des trois jeunes normaliens, l'analogie apparaît frappante, trop évidente. D'autre part, l'égotisme anarchique de Nietzsche fait suite logiquement à l'égotisme olympien de Gœthe. Nous nous trouvons donc en présence de la même cause qui, à un peu plus d'un siècle de distance, produit les mêmes effets. Tous les maîtres français qui ont au cœur un peu de patriotisme inspireront à leurs élèves l'horreur de *Werther*.

Romantiques et germanophiles vont peut-être ici formuler une objection : L'Allemagne qui devrait être la plus atteinte par le mal werthérien voit sa population prendre des développements formidables, tandis que la France donne au monde le spectacle d'un suicide national de moins en moins lent et de plus en plus certain.

On ne réfute pas, en quelques lignes, une objection de ce genre. Ne suffirait-il pas de dire cependant que la France de Jean-Jacques Rousseau offrait un terrain plus favorable que la semi-féodale Allemagne aux progrès de la doctrine werthérienne? Tenons compte aussi, dans une large mesure, de l'inexorable logique française. Enfin il est peut-être sage d'attendre : les récentes statistiques prouvent que l'Allemagne, à son tour ressent les premières atteintes du mal, la piqûre de l'insecte mortel qui a flétri dans sa fleur, la jeunesse de Werther. Nos arrière-neveux verront bien.

Abbé DELFOUR.



ANCILLA (1)

... Sois le maître
Que tu voudrais avoir.
(Victor Hugo).

Toi qui seras notre servante jeune ou vieille,
Avec des yeux d'enfant ou bien des cheveux gris,
Vive et jeunette ou bien un peu dure d'oreille,
Avec la joue en fleur ou des bras amaigris ;

Toi qui seras notre servante fruste et bonne,
Souple comme l'épi dans l'air bleu de juillet,
Ou bien sèche et noueuse ainsi qu'un cep d'automne,
Je veux te dédier, Ancilla, ce feuillet...

— Gageons ! (m'est-il soufflé) qu'elle ne sait pas lire ! —
Quand tu lirais ces vers, dis, les comprendrais-tu?...
L'honneur vain de ton maître est d'être un porte-lyre :
Ignorer et servir, telle est , toi, ta vertu !

N'es-tu pas tout ensemble, ô servante exemplaire,
— Jeune ou vieille : Zélie, Agathe ou Maria —
« La servante au grand cœur » que chante Baudelaire
Et ces autres pour qui Lamartine pria?

Ton cœur est un miroir d'innocence où se mire
L'inaltérable paix, sœur de l'humilité...
— Fille pauvre, Ancilla ! je t'envie et t'admire,
Toi qui fais ton devoir avec simplicité !

(1) Ce poème, extrait d'un recueil qui sera publié prochainement, a obtenu le grand prix de poésie (Muguet d'or), aux Jeux Floraux, nouvellement institués à Lyon.

Toi qui n'a rien à toi, ni tes jours, ni tes veilles ;
Qui ne possèdes rien en propre, si ce n'est
La messe du dimanche où tu vois tes pareilles
Et le grillon de l'âtre et le chat du chenet...

Te commander comme au plus méritant des êtres :
Notre seul droit sur toi, tout entier le voilà...
Puisses-tu nous aimer, nous qui serons tes maîtres,
Toi que nous aimerons, jeune ou vieille, Ancilla?

Toi qui n'auras jamais le beau titre d'épouse,
Toi qui n'auras jamais de foyer qui soit tien,
Ancilla, puisses-tu ne pas être jalouse
Du bonheur que tu sers et qui nous appartient !

Puisses-tu, si, crispé de l'ordre que je donne,
Mon verbe, à ta stupeur, durcit en te parlant,
Penser : « Mon Maître souffre... aussi je lui pardonne :
« La douleur rend parfois le plus doux violent ».

Puisses-tu, si tu dis : « Très souvent ma Maîtresse
« Reste au lit, le matin, plus qu'il ne conviendrait... »
Conclure : « Le motif, ce n'est pas la paresse... »
Et te taire et rougir, comme au seuil d'un secret...

Et comprendre, ô servante à la bonté fidèle !
Que ton grossier labeur épargne sa beauté ;
Que tes ongles usés conservent sa main belle,
Et que l'amour te doit beaucoup, en vérité...

Et comprendre... Mais non, tu ne peux pas comprendre !
Tout ton mérite est de servir et d'ignorer.
Tes oreilles de chair sont faites pour entendre ;
Mais non tes yeux pour voir ; ils sont faits pour pleurer...

Ton dévouement ignore et Plutarque et Corneille ;
Ta vie, à toi, n'a pas besoin d'en rien savoir :
Car ton âme t'inspire et ton cœur te conseille,
Toi qui seras notre servante, jeune ou vieille,

O toi qui sans grands mots sais faire ton devoir !

François Dellevaux.

REVUE DE PATROLOGIE

I. — En publiant le troisième volume de son *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* (1), M. Otto Bardenhewer s'excuse du retard qu'il a mis à le faire paraître, le tome II datant de 1903. Sa meilleure excuse est assurément dans le travail immense qu'ont demandé la recherche et le classement de matériaux si nombreux. Le tome II s'arrêtait à la fin du troisième siècle : celui-ci s'occupe des écrivains du IVe siècle, les auteurs de langue syriaque exclus. Après quelques considérations générales sur l'état de l'Eglise à cette époque, les divers courants doctrinaux qui s'y manifestent et les différentes formes qu'y prend la production littéraire, l'ouvrage traite successivement des écrivains orientaux (alexandrins, asiates, antiochiens et syriens), et des écrivains d'Occident (espagnols et gaulois, italiens et africains, illyriens). Conformément au plan adopté dans les volumes précédents, M. Bardenhewer n'a pas exclu les auteurs hérétiques, Arius, Apollinaire, Priscillien, etc., dont il est absolument nécessaire de connaître les œuvres, si l'on veut comprendre celles des adversaires orthodoxes qui les ont réfutées.

Tous ceux — et ils sont nombreux — qui ont consulté et feuilleté la *Patrologie* du Dr Bardenhewer retrouveront ici les mêmes qualités d'ordre, de clarté, d'information exacte et

(1) *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, von Otto BARDENHEWER. III. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge. Un vol. grand in-8° de x-665 pp. — Freiburg-im-Br., Herder, 1912. Prix : 15 francs.

complète qui distinguent le manuel du savant professeur. Sa critique est, d'ordinaire, objective et modérée, aussi éloignée d'une sévérité excessive que d'une trop grande facilité à tout recevoir. Par exemple, M. Bardenhewer repousse l'authenticité du livre IV du *Contra Arianos* de S. Athanase ; mais il admet celle du *De incarnatione et contra Arianos*, de l'*Expositio fidei* et même du *De virginitate*. Il revendique pour Didyme l'Aveugle la paternité des livres IV et V du *Contra Eunomium* de saint Basile ; mais il refuse à Diodore de Tarse celle des quatre traités pseudo-justiniens que H. Harnack a voulu lui attribuer. Ses conclusions sont toujours accompagnées de leurs preuves ; les systèmes contraires sont rapportés et discutés ; le lecteur a en mains les pièces du procès pour en juger par lui-même.

Il ne nous reste qu'à souhaiter que ce grand ouvrage — qui doit avoir six volumes — puisse être heureusement achevé, et que les circonstances permettent à l'auteur d'en pousser activement la continuation.

II. — Aux volumes déjà parus dans la Collection des *Textes et documents* de MM. Hemmer et Lejay, M. A. Lelong vient d'ajouter *Le Pasteur d'Hermas* (1). Le texte grec reproduit est celui de Funk, édition de 1901. En un seul passage, M. Lelong l'a considérablement modifié, en utilisant pour la première fois le parchemin de Hambourg, récemment découvert, et qui nous a transmis la fin de la *Similitude IV* et le commencement de la *Similitude V*. La traduction vise surtout à rendre exactement la pensée plutôt que la lettre de l'auteur. Seulement comme le style d'Hermas est très clair et très simple, il a été possible au traducteur de suivre presque littéralement son texte tout en donnant une traduction limpide : ce qui est bien l'idéal du genre.

Comme dans les autres volumes de la collection, M. Lelong a fait précéder son édition d'une longue introduction qui solu-

(1) Les Pères apostoliques. IV. *Le Pasteur d'Hermas*, texte grec, traduct. française, introduction et index par Aug. Lelong, agrégé de l'Université. Un vol. in-12, de CXII-347 pp. Paris, Picard, 1912. Prix : 5 francs.



tionne les divers problèmes soulevés à propos du *Pasteur :* lieu et date de composition du livre, unité d'auteur et de rédaction, son caractère historique ; situation réelle de l'auteur, contenu doctrinal de l'ouvrage, sources qu'on y a utilisées ; autorité dont il a joui, etc. Voici quelques-unes des solutions proposées. C'est à Rome qu'Hermas a écrit son livre, à la date indirectement indiqué par le canon de Muratori, c'est-à-dire entre les années 140-154 : l'ouvrage est d'un seul et même auteur, mais les différentes parties n'en ont pas été rédigées d'un trait : il a pu s'écouler quatre ou cinq ans entre la rédaction du commencement et de la fin de l'ouvrage. D'autre part, le *Pasteur* n'est pas antidaté : l'argument que l'on fait valoir en sens contraire, c'est-à-dire l'identité du Clément nommé dans la vision II, 4, 3 avec le Pape Clément, n'est nullement péremptoire. L'auteur a bien été tel qu'il se présente dans son livre : un esclave affranchi qui s'est d'abord enrichi, puis est tombé dans une pauvreté relative : ceci ne s'oppose point à ce qu'il ait été le frère du Pape Pie I, comme l'écrit le canon de Muratori. Quant à sa prédication de la pénitence, M. Lelong s'en tient à l'interprétation de Mgr Batiffol contre celle de M. d'Alès. La pénitence annoncée par Hermas a le caractère d'un jubilé. C'est une grâce qui est offerte pour une fois seulement et qui n'est point une institution fixe. Hermas laisse sans doute échapper quelquefois des paroles qui trahissent son désir de voir une pareille institution s'établir dans l'Eglise : mais il n'ose affirmer qu'elle existe et que Dieu l'ait en effet établie.

Ces conclusions sont bien celles qui paraissent les plus vraisemblables d'après les multiples travaux auxquels a donné lieu dans ces dernières années cet ancien petit livre chrétien. Seule la personnalité d'Hermas est encore difficile à caractériser.

III. — A ces travaux, M. Ansgar Baumeister vient d'en ajouter un nouveau sur la *Morale du Pasteur d'Hermas* (1). Son

(1) *Die Ethik des Pastor Hermae,* von Ansgar BAUMEISTER. — Un vol. in-8° de 145 pp. Collection des *Freiburger theologischen Studien.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1912.

but est d'en donner une idée complète, synthétique, qui montre sur quoi elle repose, et quelles en sont les conséquences pratiques. Hermas commence par déterminer l'idéal de la vie chrétienne telle qu'il la comprend. Cet idéal est la sainteté. Tout chrétien doit être saint. Le moyen de réaliser cet idéal, c'est la fidélité aux commandements. Le premier et le plus fondamental est celui de la foi. Avant tout, il faut croire en Dieu et en sa parole. La foi, chez Hermas, est en soi une vertu de l'intelligence et spéculative. Mais c'est elle — et c'est son rôle pratique — qui met en branle toutes les autres vertus, qui les fait naître et se développer. Ainsi, qui dit chrétien dit saint; et qui dit saint dit croyant; qui dit croyant dit parfait, si sa foi est vraiment ce qu'elle doit être. C'est dans ce sorite que se résument les vues morales du Pasteur. Tout en établissant cette conclusion, M. Baumeister explique chemin faisant, et avec minutie, tous les mots principaux qui reviennent si souvent sous la plume d'Hermas : pénitence, foi, doute, hésitation, loi, commandement, vertu, etc. Il semble, à première vue, que la matière a été trop divisée, et l'on est surpris d'abord que ces 150 pages aient dû être partagées en je ne sais combien de parties, puis de livres, puis de sections, puis de chapitres, puis de paragraphes, puis de numéros. Il y a bien là, en effet, un peu d'excès : mais en somme l'exposé y gagne en netteté : et cette qualité me paraît bien être en effet la grande qualité de ces pages approfondies.

IV. — On a beaucoup écrit déjà sur les Apologistes du IIe siècle chrétien. Il a paru cependant à M. A. Puech que le sujet n'était pas épuisé, et que l'on pouvait encore le renouveler et préciser les conclusions généralement reçues. Son étude sur *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (1) n'embrasse pas cependant toutes les questions que pose le texte des apologies : elle laisse volontairement de côté ce qui regarde la revendication du droit pour les chrétiens à exister légalement,

(1) *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, par Aimé PUECH. 1 vol. in-8° de VII-344 pp. Paris, Hachette et Cie, 1912. 7 fr. 50.

et la polémique des apologistes contre le paganisme. Son objet précis est d'examiner l'exposé de leur foi fait par les apologistes ; l'attitude qu'ils ont prise vis-à-vis de la philosophie, et comment ils ont concilié dans leur esprit ses enseignements avec leur croyance ; enfin comment ils ont utilisé la philosophie pour l'éclaircissement de leur foi, et les traces que l'on retrouve des systèmes philosophiques dans leurs exposés doctrinaux. La méthode adoptée par M. Puech pour traiter ces trois questions est strictement analytique, philologique et historique : « elle consiste à bien entendre la langue de chaque auteur, à pénétrer ses procédés d'expression ou de composition, à se familiariser avec ses habitudes d'esprit, à déterminer le degré et la qualité de sa culture : elle repose avant tout sur l'analyse minutieuse des textes » (p. VI). Rigoureusement suivie, elle a conduit l'auteur à des conclusions un peu différentes de celles que beaucoup d'écrivains, protestants surtout, ont émises, et qui sont plutôt en faveur des apologistes. Je ne saurais en donner le détail. La principale est sans doute celle qui n'attribue aux concepts philosophiques mis en œuvre par les apologistes qu'une valeur d'instruments pour éclairer et exposer leur foi, mais qui nie que ces concepts aient été par eux introduits dans la substance même de leur croyance, de façon à la modifier et à l'altérer. Après avoir comparé les diverses doctrines des apologistes aux doctrines analogues des philosophes, et constaté qu'il y a entre ces doctrines autant de différences au moins que de ressemblances, M. Puech écrit : « Ainsi, pour toutes les questions vitales, nous avons constaté certes des points de contact entre la croyance des Apologistes et les théories des philosophes. Mais, à propos d'aucune, il ne nous est apparu qu'ils aient pris leur point de départ dans la philosophie, ou qu'inspirés par son esprit, ils aient altéré gravement celui du christianisme » (p. 303, 304). Et un peu plus haut : « Le christianisme, pour les Apologistes comme pour tous les chrétiens, c'est d'abord Jésus, c'est le Christ. La théorie du Logos convient sans doute à leurs tendances intellectuelles qui sont celles de leur temps, mais elle ne leur suffirait pas, et ce n'est pas parce qu'elle est le complément nécessaire de la transcendance qu'ils l'ont si complaisamment développée ;

c'est parce qu'elle est pour eux la meilleure garantie de la divinité de Jésus, et parce qu'elle leur explique sa préexistence. Jésus n'est pas déifié parce que la doctrine philosophique du Logos l'exige ; car il n'est pas nécessaire d'incarner le Logos, et même rien n'est plus extravagant pour un Celse. Il devient Logos parce qu'il est cru Dieu, et que le Sabellianisme pur, le Patripassianisme sont tout ce qu'il y a de plus opposé à l'état d'esprit naturel des premières générations chrétiennes. C'est bien ainsi déjà que le quatrième évangéliste, le premier à notre connaissance, et sans doute le premier en fait, a introduit le Logos dans la théologie chrétienne » (p. 295, 296). Voilà qui est clair, et qui fait justice de l'erreur qui voit dans la foi en la divinité de Jésus-Christ une conséquence de son assimilation au Logos platonicien.

D'autres conclusions seraient à relever : j'en signalerai encore une : M. Puech croit que le σπέρμα τοῦ λόγου, le λόγος σπερματικός dans saint Justin désigne simplement la raison humaine en tant qu'elle est une participation de l'intelligence divine, du Verbe. C'est le sens que je lui avais donné moi-même et que quelques critiques avaient trouvé trop étroit : je ne suis pas fâché de le voir confirmé par M. Puech. Quant au fameux mot de Tatien sur le Saint-Esprit, qu'il appelle « le ministre (ou le diacre) du Dieu qui a souffert », je ne comprends pas bien l'hésitation de M. Puech à en reconnaître l'orthodoxie, c'est-à-dire le caractère non sabellien. Il est évident que le Dieu qui a souffert ici est Jésus-Christ. Tatien ne le nomme pas sans doute, mais rappelons-nous, ce que M. Puech a déjà remarqué, que « le Sabellianisme pur, le Patripassianisme sont tout ce qu'il y a de plus opposé à l'état d'esprit naturel des premières générations chrétiennes ». Le « Dieu qui a souffert » n'est pas plus audacieux que maintes formules d'Irénée, presque le contemporain de Tatien, et que « les souffrances de Dieu » que nous trouvons dans l'épître de Clément romain, à la fin du premier siècle, si nous admettons la leçon de l'*Alexandrinus*, son plus ancien manuscrit, L'expression « ministre » ou « diacre » du Dieu qui a souffert s'explique aussi par le rôle du Saint-Esprit dans la diffusion de l'Evangile et la prédication de Jésus crucifié. Ou peut-être faut-il y

voir une allusion à *Hébreux* IX, 14, où il est dit que « Jésus-Christ s'est offert *par le Saint-Esprit* hostie immaculée à Dieu. »

En somme, l'étude de M. Puech est pleine de lumière et d'intérêt. En notant avec soin, comme il l'a fait, les emprunts des Apologistes au platonisme et au stoïcisme, mais en déterminant rigoureusement l'influence de ces emprunts sur leur doctrine, il nous a donné une plus juste idée du rôle que ces notions étrangères ont joué dans la formation de la première théologie chrétienne.

V. — M. Edgar J. Goodspeed qui, en 1907, nous avait donné un *Index patristicus patrum apostolicorum operum*, a continué son œuvre en publiant aujourd'hui un *Index apologeticus sive Clavis Iustini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum* (1). C'est une table de tous les mots qui se rencontrent dans les œuvres reconnues authentiques de saint Justin (Apologies, Dialogue), de Quadratus (fragments), d'Aristide (Apologie grecque), de Tatien (Discours aux Grecs), de Méliton (fragments) et d'Athénagore (Apologie), avec l'indication exacte des passages où on les trouve dans ces auteurs. L'utilité d'un pareil index, surtout quand il est complet comme celui-ci, a à peine besoin d'être démontrée. Il permet notamment de déterminer, en comparant les passages où il a été employé, le sens exact de tel ou tel mot dont les apologistes ont usé, avec les nuances diverses qu'il a prises sous leur plume. Quel intérêt n'y a-t-il pas, par exemple, à savoir précisément ce qu'ils ont voulu signifier ici ou là par des mots comme λόγος, πνεῦμα, ψυχή, δαίμων, etc.? Il suffit, pour s'en rendre compte, de se reporter à l'étude de M. A. Puech dont nous venons de parler, et où justement se trouvent discutés des cas semblables. Nul doute par conséquent que ce livre ne soit le bienvenu auprès de tous ceux qui s'intéressent à l'ancienne littérature chrétienne. A la fin de sa préface, l'auteur nous annonce qu'il travaille à une édition d'un *Corpus apologeticum* destiné à remplacer en grande partie celui d'Otto.

(1) Un vol. in-8° de VIII-300 pp. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1912. Prix : 8 fr. 80.

VI. — La première traduction française de la *Didascalie des Apôtres*, parue en 1902, étant épuisée, M. F. Nau, qui en était l'auteur, vient d'en donner une seconde édition, formant le fascicule I d'une collection d'*Ancienne littérature canonique syriaque* (1). La *Didascalie des Apôtres* est, comme on le sait, un écrit datant de la fin ou même du commencement du troisième siècle, et qui a vu le jour dans la Syrie orientale. Nous n'en possédons qu'une traduction syriaque d'abord éditée par P. de Lagarde en 1854, et une traduction latine reproduite par Funk en 1905. Mais depuis l'édition de de Lagarde, d'autres manuscrits syriaques ont été découverts, par Madame Margaret Dunlop Gibson en particulier, qui ont permis à M. Nau d'améliorer la nouvelle édition de sa traduction française, *La Didascalie des apôtres* reste toujours l'objet principal de son volume. Toutefois, afin que le lecteur puisse se rendre compte des rapports de cet ouvrage avec les ouvrages similaires, il a donné, dans son introduction, un aperçu de ceux-ci (pp. VIII-XII), et, dans le corps du volume, la traduction complète de la *Didachè* grecque. Puis, à la fin du volume, on trouve deux Appendices. Le premier est une traduction du petit écrit syriaque intitulé *Didascalie d'Addaï*, qui contient entre autres choses vingt-sept ordonnances canoniques attribuées aux apôtres. Le second est une collection de vingt canons sur les empêchements du mariage, postérieurs, dans leur rédaction actuelle, au v[e] siècle, mais qui peuvent reproduire, en certains cas, une législation plus ancienne.

Tous ces documents sont du plus haut intérêt pour la connaissance du Droit canonique ancien, et il faut remercier M. Nau de les avoir mis, par sa traduction, à la portée de tous les lecteurs français.

(1) *La Didascalie des douze apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois par F. Nau, professeur à l'Institut catholique de Paris, 2[e] édition. — Un vol. in-8° de XXXII-264 pp. Paris, Lethielleux, 1912.

(*A suivre*) J. TIXERONT.



REVUE HISTORIQUE

HISTOIRE DE L'ART

I. « Quand on parle des monuments français, écrit M. de Lasteyrie, au début de l'ouvrage capital qu'il vient de publier sur l'Architecture romane en France (1), la plupart des gens ne songent qu'à nos cathédrales gothiques et oublient que longtemps avant qu'on eût posé la première pierre de Notre-Dame de Paris, de Notre-Dame de Chartres, de Reims ou d'Amiens, notre sol était couvert d'églises romanes, moins vastes, assurément, moins majestueuses peut-être et moins impressionnantes, mais qui renferment elles aussi des beautés de premierordre. » Viollet-le-Duc a consacré dans son *Dictionnaire d'architecture* une si large place à l'architecture gothique, qu'il a été extrêmement concis au sujet des églises « antérieures à Philippe-Auguste. » M. Enlart, dans son *Manuel d'Archéologie française*, donne un enseignement trop général, et qui ne convient d'ordinaire qu'à ceux qui ont besoin d'une initiation rapide : il est souvent d'une sobriété qui ressemble à de l'aridité. L'*Histoire de l'Art* de M. André Michel, plus agréable à parcourir, n'échappe pas non plus au défaut qu'on peut reprocher à tous les ouvrages d'ensemble, quoique la sculpture romane y soit admirablement traitée. Ceux qui ont pratiqué cet ouvrage pouvaient désirer sur les *édifices* romans des in-

(1) *L'Architecture religieuse en France à l'époque romane*, ses origines, son développement; grand in-8°, de VII-744 pp., Paris, Picard, 1912.



formations plus spéciales. Aussi le livre de M. de Lasteyrie comble presque un vide, et va devenir sur la matière le manuel indispensable. Par l'étendue de l'enquête qu'il a menée et qui a porté sur tous les monuments connus de l'art roman en France, par le classement des problèmes que soulève cette enquête, par la sagacité et la méthode qu'il apporte à les résoudre, par la richesse comme par l'ordre de ses conclusions, par la clarté et le pittoresque expressif de sa terminologie, M. de Lasteyrie se place au premier rang de ceux qui ont traité le même sujet que lui, et pour longtemps sans doute. Pour renouveler son livre, il faudrait renouveler sa documentation : or cette documentation est absolument au point, sauf pour quelques détails qu'on pourra lui signaler de certaines régions, à mesure qu'on aura mieux fouillé, mieux analysé, mieux dégagé, mieux photographié, mieux commenté les monuments. Son travail est donc celui d'un savant lucide et consciencieux, mais aussi d'un professeur rompu à l'enseignement. Pour faire mieux, M. de Lasteyrie aurait dû attendre encore. A ce compte, il faudrait attendre toujours... N'était-il pas plus sage de donner sans tarder à un public de plus en plus avide de telles informations, une revue et une synthèse des faits acquis?

Les églises antérieures au VIII[e] siècle étant extrêmement rares, M. de Lasteyrie est obligé de remonter assez haut, jusqu'aux origines de l'architecture chrétienne, et de regarder assez loin, jusqu'en Orient et en Afrique, pour trouver des points de comparaison qui éclairent son enquête.

L'origine du plan de nos églises lui apparaît assez obscure et assez complexe, quoiqu'il reconnaisse à l'opinion le plus généralement reçue une certaine valeur. On s'est demandé, en effet, si les artistes chrétiens n'ont pas emprunté le plan basilical à quelque construction religieuse ou civile des anciens, et d'ordinaire on a résolu cette question par l'affirmative. M. de Lasteyrie laisse, lui aussi, une place importante à la basilique civile et judiciaire dans la formation du prototype de nos églises, car, après avoir fortement montré (p. 59) par combien de détails importants les monuments existants s'écartent du type conventionnel de la basilique antique, il ajoute : « Malheureusement la plupart des théories que l'on

a prétendu substituer à l'ancienne doctrine sur l'origine de la basilique chrétienne prêtent le flanc aux plus grosses objections. » Pour M. de Lasteyrie, on ne peut nier à *priori* que les fidèles aient dû se laisser inspirer par la vue des édifices païens. — On peut discuter également si les catacombes furent les premiers modèles de nos églises, si l'on a emprunté quelques éléments aux temples païens, aux synagogues, aux habitations privées? Pour juger la plupart de ces hypothèses, qu'il ne rejette pas absolument, M. de Lasteyrie s'inspire de l'observation de Mgr Duchesne : « Une *domus ecclesiae*, en ces temps reculés, était quelque chose d'assez compliqué : à la fois église, évêché, réfectoire, dispensaire, hospice. » Les usages reçus en architecture, le besoin de la communauté, les nécessités liturgiques constituent autant d'éléments qui concourent à la conception primitive du temple chrétien : « A la basilique du forum, les fidèles ont emprunté la forme oblongue, la division en galeries parallèles et surtout cette surélévation de la galerie médiane qui permet d'éclairer l'édifice par le haut. Aux lieux publics de réunion, et peut-être aussi à certains monuments funéraires, ils ont pris l'habitude de l'abside. Aux maisons particulières, ils doivent l'atrium et l'habitude qu'ils ont longtemps conservée d'accoler à leurs églises sans souci d'en compromettre l'aspect extérieur, des dépendances très diverses. » Ces conclusions laissent peu de place à la théorie de M. Strzygowski qui veut voir ensuite sortir d'Orient notre architecture romane. On trouve, en effet, en Syrie et en Asie Mineure, dès le ve siècle, des églises à voûtes, des façades flanquées de tours. De ces similitudes, M. de Lasteyrie ne retient toutefois qu'une indication ; c'est que, par les étoffes, par les ivoires importés d'Orient, ont pu venir jusqu'en Occident certains thèmes de décoration.

Quoique la France soit plus pauvre en édifices carolingiens qu'on ne l'a supposé (car il faut rajeunir beaucoup d'édifices carolingiens, et nous avons eu, notamment dans le Midi, toute une catégorie de vieillisseurs...), c'est autour du VIIIe siècle que l'on constate la naissance d'un nouveau style qui contient en puissance tous les développements futurs de l'architecture romane. Mais c'est seulement au XIe siècle qu'il en faut placer

les véritables débuts, à la condition de ne s'arrêter toutefois à aucune date absolue. Il y eut alors, pour réparer les désastres de l'invasion normande, pour remédier aux incendies des charpentes de certains édifices primitifs, pour répondre à l'entraînement de la piété populaire au lendemain des terreurs de l'an mille qui ne furent pas aussi imaginaires qu'on l'a prétendu, une merveilleuse floraison d'édifices chrétiens : on eût dit, suivant la parole célèbre de Raoul Glaber, que le monde dépouillait ses haillons pour se vêtir d'une robe blanche d'églises.

Ces églises avaient des formes caractérisées. Par exemple, on employa résolument la voûte; et après la voûte en berceau, la voûte d'arêtes, apparut la voûte sur *croisée d'ogives*, qui a tous les avantages de la voûte d'arêtes, sans être aussi difficile à construire. « Je n'hésite pas, dit M. de Lasteyrie, p. 259, à considérer la croisée d'ogives comme une invention spontanée des architectes français de la fin du XIe siècle. » Et cette déclaration catégorique éloigne les prétentions de l'Italie à cette découverte. On ne peut plus alléguer, en effet, les croisées d'ogives qu'on voit à Saint-Ambroise de Milan; des documents récemment mis en lumière par M. Biscaro obligent d'en reporter la construction à une époque à peine antérieure à la construction des voûtes de Saint-Denys. Or, ces dernières « ne sont sûrement pas le coup d'essai des architectes français. » Reste à savoir si la croisée d'ogives a pour auteurs les seuls techniciens de l'Ile-de-France. Quicherat et Viollet-le-Duc ont affirmé leur part prépondérante dans l'invention, et elle est indéniable. De là, à leur faire honneur exclusivement l'invention, il y a un grand pas : M. de Lasteyrie ne veut pas le franchir (p. 265). Il montre fort bien que la croisée d'ogives était « dans l'air » depuis quelque temps. Notamment, en Bourgogne, en Normandie, dans l'Anjou, les architectes y tendaient.

Nous ne pouvons suivre ici M. de Lasteyrie dans l'analyse qu'il donne de tous les éléments de l'église romane, dans l'étude qu'il fait des dispositions qui résultent d'une structure et de procédés si nouveaux. Son livre offre de très intéressants dé-développements, éclairés par d'excellentes et très nombreuses illustrations (731 images dont beaucoup inédites), sur l'orne-

mentation et la décoration des murailles, des portails, des édifices dans leur ensemble. Signalons seulement le chapitre des *Chapiteaux* où sont décrites les influences diverses qui ont pénétré l'art roman : antiquité classique, art byzantin, art « barbare », etc...

Cette étude détaillée des éléments de l'architecture romane conduit M. de Lasteyrie à une classification des édifices. Il écarte avec raison les systèmes trop absolus : puisque nous ignorons presque tout de la façon dont les artistes se groupaient et s'éduquaient les uns les autres, nous sommes obligés de fonder, sur les monuments eux-mêmes, toutes nos tentatives de répartitions en « écoles » ; et ce n'est pas une méthode si négligeable, si artificielle qu'on pourrait croire...

M. de Lasteyrie distingue donc un petit nombre de grandes régions où les églises offrent des caractères assez concordants pour constituer une école. Ces écoles sont au nombre de huit principales : les écoles provençale, bourguignonne, auvergnate, poitevine, l'école d'Aquitaine (églises à coupoles), écoles normande, rhénane, de l'Ile-de-France. (A l'école auvergnate se rattache l'école limousine qui ne s'en distingue pas nettement ; à l'école normande, il ne convient pas d'attribuer un lien d'origine avec l'école lombarde ; à l'école poitevine, on pourrait, en revanche, ajouter une école berrichonne...) Toutes ces distinctions n'ont d'ailleurs qu'une valeur relative. Il y a des terrains mixtes où les écoles se rencontrent. Il y a souvent pénétration d'une région à l'autre, sous diverses influences. Par exemple, l'influence de Cîteaux est caractéristique. Les moines de Cîteaux ont « porté partout avec eux des façons de bâtir qu'ils avaient empruntées à la province où leur ordre était né, et les églises cisterciennes de Normandie ou d'Angleterre sont souvent aussi bourguignonnes que normandes. »

Nous ne terminerons pas cette recension sans avoir souligné l'importance donnée à nos monuments du Sud-Est dans l'ouvrage de M. de Lasteyrie, que l'on en considère les illustrations ou le texte. Il se rallie à l'opinion qui accorde une très haute antiquité à la crypte de Saint-Irénée à Lyon, à la chapelle souterraine de Saint-Laurent, à Grenoble : il attribue

cette dernière « sans crainte d'erreur » aux temps mérovingiens, à cause des chapiteaux qui s'y rencontrent, et n'ont pas été déplacés (p. 47). Il estime que tous les murs extérieurs de Saint-Pierre de Vienne en Dauphiné, avec la riche ordonnance des colonnes qui, à l'intérieur, en encadrent les fenêtres, remontent à la première moitié du ve siècle ; en quoi il se rallie à l'opinion déjà exprimée par M. Marcel Reymond dans la collection des *Villes d'art*, et va même plus loin que lui, puisque M. Reymond s'arrêtait à la première moitié du vi^e siècle. Enfin il donne une importance documentaire assez considérable aux fragments de chancel recueillis à Vienne, et qu'on a rassemblés pêle-mêle dans une petite chapelle dépendant de la même église de Saint-Pierre.

II. Dans la collection des *Maîtres de l'Art*, Mlle L. Pillion donne un excellent petit livre (1), où l' « honnête homme » pourra suivant le désir qu'elle exprime, acquérir sans peine les notions les plus indispensables pour comprendre et goûter notre grande sculpture du xiiie siècle. A l'enseignement qu'elle se fait honneur d'avoir reçu de M. André Michel, son livre doit beaucoup. Mais plus d'une page y est aussi le fruit d'une enquête et de réflexions personnelles.

Mlle Pillion rappelle que l'union de la sculpture avec l'architecture était déjà complète en France dès l'époque romane (façade occidentale de Chartres). Cette union ne cesse pas avec l'avènement de l'architecture dite gothique, mais la sculpture tend à vivre « d'une vie non pas, certes, indépendante, mais plus libre et plus épanouie. Dans le premier stade, l'architecture se subordonnait totalement la sculpture, dans le second les deux arts se prêtent la plus intime assistance et vivent dans une fraternelle union. » Cette formule est expliquée ensuite dans tout le reste du livre, particulièrement dans les ch. vi et vii où sont étudiés les monuments qui appartiennent à ces deux périodes — la première et la seconde moitié du treizième siècle. La décadence commencera au début du

(1) *Les sculpteurs français du* xiiie *siècle*, in-8 carré, de 272 pp. — Paris, Plon, 1912.

quatorzième siècle (ch. XII), précisément à l'heure où les sculpteurs perdront avec le sens de l'adaptation aux formes générales de l'édifice celui de la clarté monumentale. Dans les pignons fleuris apparaîtront alors de petits hauts-reliefs qui n'ajouteront rien, malgré le fini de l'exécution, à la signification de l'ensemble. A Bourges, par exemple, les statues des pieds-droits du portail nord achevé après 1308, ne feront plus partie organique de la construction, elles pourront en être détachées sans que rien soit changé à l'ossature de l'édifice; dans le tympan, tout un monde de figures, menues et grêles, s'agitera plus que de raison, comme si elles voulaient vivre et parler aux yeux, d'elles-mêmes. Et cet art ne s'imposera plus à nous, parce qu'il s'occupera trop de nous, parce qu'il aura perdu cette « paisible objectivité » qui nous en imposait.

Il y a, dans le livre de Mlle Pillion, un chapitre un peu sommaire, mais suffisant pour une première initiation, sur le symbolisme, sa nature et ses limites dans la sculpture du XIIe siècle, un autre sur la technique des sculpteurs, forme, costumes, draperies, polychromie; un autre sur les chantiers d'apprentissage, l'initiative personnelle des « imagiers ». Pour Mlle Pillion, s'ils se laissaient guider par la philosophie du temps et puisaient aux sources d'inspiration ouvertes par la pensée chrétienne, s'ils se conformaient volontiers au plan et à l'esprit du *Speculum majus* d'un Vincent de Beauvais, les règles de l'iconographie qu'ils suivaient n'étaient pas tellement fixes qu'elles pussent emprisonner le génie et étouffer l'originalité du tempérament artistique.

III. Dans la Collection bénédictine dirigée par le P. HERWEGEN de Maria-Laach, M. W. NEUSS apporte une contribution fort curieuse à l'histoire de l'art (1), en examinant l'influence esthétique du Livre d'Ezéchiel. Nous ne retiendrons que ses conclusions. Elles sont très nettes.

Premièrement il admet que l'interprétation théologique

(1) *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst, bis zum Ende des XII Iahrhunderts* (86 illustrations), dans les *Beiträge zur Gesch. des a'ten Mœnchtums, etc*... du P. HERWEGEN, in-8° de XII-330 pp., Münster, 1912.



de certaines visions du prophète (vision de Dieu, vision du Temple, etc...) a exercé une action qu'il est possible d'analyser sur la création de certains types : ainsi en est-il du Tétramorphe en fonction de la représentation symbolique et iconographique des quatre évangélistes. A la suite de cette constatation, M. Neuss est amené à dire un mot de la question que nous avons déjà vu poser par M. de Lasteyrie au sujet de l'architecture romane, question qui se pose du reste d'une façon générale au sujet de l'art occidental. Quelle en est la patrie? Orient ou Rome? Non seulement M. Neuss attribue une provenance orientale aux motifs iconographiques qu'il a examinés, mais il note les étapes qu'ils ont suivies en passant de Syrie ou de Perse en Italie, puis dans le reste de l'Europe. Mais il reconnaît que le génie de l'Occident a marqué de son empreinte tous ces trésors, et jusqu'à en faire une nouvelle création.

M. Neuss insiste en second lieu — toujours à propos d'Ezéchiel — sur l'importance des mouvements et des besoins spirituels des divers temps et des divers peuples pour expliquer le choix fait par les théologiens, puis par les artistes, entre les thèmes qu'Ezéchiel leur a offerts, soit qu'il s'agisse d'admettre ces thèmes ou de les laisser de côté.

Un peu systématique, mais fort bien renseigné, M. Neuss appuie ces conclusions sur une double étude : celle des motifs *isolés*, tels qu'ils apparaissent par exemple sur les sarcophages du Latran, celle des motifs *groupés* ou cycles. Ainsi a-t-il décrit et commenté l'illustration de quelques Evangéliaires ou Bibles, notamment la Bible de Farfa, les miniatures d'un manuscrit parisien, les décorations des églises supérieure et inférieure de Schwarzrheindorf.

IV. Nous avons peu de détails biographiques sur *Fra Angelico*, mais le peu que nous possédons, M. A. Pichon (1) l'a pieusement mis à profit pour illustrer et commenter l'œuvre du moine artiste dans la collection des *Maîtres de l'Art*. Il a

(1) Un vol. in-8° carré, de 208 pp., avec illustrations. — Paris, Plon, 1912.

édifié sur les moindres indices d'assez sages conjectures que les documents à découvrir confirmeront peut-être, mais auxquelles, en attendant, on donne volontiers un assentiment provisoire pour les avoir reçues d'un guide aussi éclairé. Les « lumières » de M. Pichon sur son héros jaillissent, du reste, d'un cœur ardemment épris : *charmant*, *tendre*, *divin*, sont des épithètes qui reviennent souvent sous sa plume, surtout vers la fin du volume qui paraît plus hâtivement composée que le début. Mais ne faisons pas fi, en matière d'art, de la critique intuitive. M. Pichon — qui ne se borne point à celle-là — a un joli mot à propos de la crise d'âme, inconnue de nous, qui entraîna le jeune Guidolino, le futur Bienheureux, dans l'ordre de Saint-Dominique : « L'histoire, dit-il, serait en vérité une étrange mort, si nous ne devions suppléer par notre sympathie passionnée au silence des documents et des témoignages. » Le tout est d'apporter à ces reconstitutions de la réserve et de la prudence. M. Pichon n'en a pas manqué. Et c'est ce qui nous détourne d'insister sur les dangers de sa méthode.

Où M. Pichon nous paraît avoir de façon originale renouvelé son sujet, c'est dans l'étude qu'il trace de la formation artistique de Fra Angelico. Il ne doute aucunement de l'influence prise sur ce génie indépendant, mais assimilateur, par les modèles d'Assise et d'Ombrie, mais il observe qu'il est très difficile de mesurer cette influence. Justement Gentile de Fabriano venait de rajeunir la formule giottesque, de montrer que l'art de représenter la vie sur un plan ne suffit pas : aux mains de Gentile, les contours s'accusent, « les sourcils et les yeux se modèlent, les joues tournent, les corps bombent, l'horizon recule » : il entreprend la conquête de l'espace, et c'est lui, avant Masaccio, qui mène la marche nouvelle. La nouveauté de ses œuvres dut frapper profondément Fra Giovanni, à l'heure où, sorti de sa vallée natale, du Mugello, le jeune novice s'attachait aux plus nobles formes de son art, à la détrempe et à la fresque. Ce qui ne l'aurait pas empêché, pendant ses années de noviciat et d'études, de faire à Dieu « le sacrifice joyeux de son génie », puis, lorsqu'il se reprit à peindre, de se soumettre avec candeur au travail modeste du calligraphe, soit à Cortona, soit pendant les toutes premières

années de son séjour à Fiesole. Vers 1424 ou 1425 il fallait bien qu'il eût peint quelques miniatures particulièrement belles, pour que le prieur de Santa Maria Novella ait voulu lui confier l'ornementation de précieux reliquaires, dont deux au moins sont encore conservés à San Marco. Premières œuvres que M. Pichon scrute avec une amoureuse clairvoyance, et qui lui servent à dater l'entrée définitive de l'Angelico dans la vie artistique. Fra Giovanni avait trente-huit ans environ. » Avec le *Couronnement de la Vierge* peint pour Santa Maria Nuova se termine la période des débuts. Dans ce tableau, qui est maintenant aux Offices, le fond d'or traditionnel s'est mué en un paysage de rêve : nuées violettes au bas, longs sillons lumineux qui rayonnent, comme une lumière surnaturelle autour du Fils et de la Mère, vêtements des célestes acteurs baignés d'une lumière surnaturelle. M. Pichon a raison de dire qu'ici le progrès est achevé : « Quel abîme inattendu sépare ces figures si caractérisées et si vivantes, des mornes têtes giottesques que l'on peignait hier, de celles même que Masolino et Masaccio peignaient en ces années-là ! Le sens secret des formes, la trace que laisse sur les fronts, dans les yeux, au pli des lèvres, chaque âme et chaque vie, Fra Giovanni le premier des peintres les aperçut, les révéla... Et le peintre n'idéalise et ne baigne de divine joie que des traits qu'il a d'abord, et sur la nature même, passionnément étudiés... »

Nous ne suivrons pas M. Pichon jusqu'au bout de ses analyses et de ses observations, en parcourant avec lui toute l'œuvre de l'Angelico. Mais nous tenions à montrer avec quelle pénétration il s'est engagé dans le sujet qu'il traite. Il a tenu à préciser, dans ces premières pages, toutes les « conquêtes » successives du moine-peintre : conquête de la couleur, de l'expression; conquête des vastes espaces, du relief et de la profondeur par le modelé, le jeu des ombres et de la lumière, la perspective; conquête de la variété et de la richesse par l'introduction de l'architecture et du paysage. Le reste du travail de M. Pichon initie aux autres perfectionnements que Fra Giovanni apporta à sa technique primitive, selon ses expériences, selon l'inclination de son génie, — car peu de peintres ont eu aussi vif que lui le souci perpétuel de progresser. Mais

ce sont encore, malgré l'intérêt de ce qui suit, les cent premières pages du livre de M. Pichon qui nous ont paru les plus claires, les plus suggestives et les mieux venues.

V. Toujours dans la Collection des *Maîtres de l'Art* (1), le Sodoma — ou plus exactement Giovan-Antonio Bazzi — nous est présenté par M. L. GELLY comme un peintre de l'amour « dans toutes ses délicatesses et dans toute sa force, dans ses formes les plus voluptueuses ou les plus spirituelles. » Cette formule, un peu vague en sa complexité, convient peut-être à certains sujets profanes traités en effet par le Sodoma, particulièrement aux *Noces d'Alexande et de Roxane* où l'artiste, mêlant je ne sais quelle réserve équivoque à son audace, a voulu exprimer les troubles de la pudeur et de la passion. Mais j'avoue que cette même formule paraît difficilement applicable à l'*Evanouissement de sainte Catherine* et au *Saint-Sébastien* de Florence. Ou, alors, il faut nier qu'il y ait une « manière » à part d'exprimer l'amour divin ; et ce serait justement nier l'œuvre que nous avons admirée plus haut, celle de Fra Angelico. Certes, l'extase de sainte Catherine vise loyalement — et c'est un noble effort de la part du peintre — à faire « du surnaturel quelque chose de visible et d'humain », mais reconnaissons que, seul, le visible, l'humain finit par transparaître ... Le Sodoma n'a pas « voulu montrer une malade », mais il y fait songer, et je n'oserais pas accorder qu'il donne à « pressentir une sainte ». La douceur caressante, l'écrasement de cette femme inanimée cachent trop le souvenir de la « Siennoise active et volontaire dont les longs efforts ramènent la papauté à Rome. » Le Sodoma l'a mieux rappelée un jour dans l'*Exécution de Nicolas Tuldo :* le geste de la sainte soulevant la tête du supplicié, son attitude, son regard révèlent bien son âme : « ... Pendant qu'il disait Jésus et Catherine, je reçus sa tête dans mes mains en fixant les yeux sur la bonté divine et en disant : « *Je veux* ». — Quant au *Saint-Sébastien* des Offices, malgré le frisson de vie qui court sur son

(1) L. GIELLY, *Giovan-Antonio Bozzi*, dit le *Sodoma*, in-8° carré, de 186 pp., avec gravures. — Paris, Plon, 1912.

corps efféminé, il a « dû toujours être un peu froid », et M. Gielly trouve lui-même que ce martyr n'a point de courage pour la douleur... Mieux vaut donc conclure — toujours avec M. Gielly — que la Renaissance en demandant aux artistes « presque exclusivement des sujets religieux, n'a jamais exigé qu'ils fussent traités d'une manière chrétienne. »

Au point de vue historique et critique, le livre de M. Gielly est du reste fort remarquable et dépasse la simple vulgarisation. C'est bien à Verceil (en Piémont et non sur le territoire siennois) que l'auteur fait naître son héros ; c'est à Verceil aussi qu'il nous le montre, recevant de Martino Spanzotti les premières leçons de son art. Il ne paraît pas avoir subi ensuite l'influence de Léonard de Vinci, mais sa formation fut complétée au couvent de Monte-Oliveto-Maggiore, où il passa des goûts quattrocentistes à l'art plus consommé du seizième siècle. Peintre d'une sensibilité délicate et facile à émouvoir, il a beaucoup produit, suivant l'heure, le milieu, les circonstances. Mais il f aut beaucoup retrancher de son œuvre présumée. « J'ai relevé, dit M. Gielly, près de deux cents tableaux et dessins, cités dans diverses publications anciennes et récentes qui ont été indûment placés parmi l'œuvre authentique du maître. » Ce sont, pour la plupart, d'heureuses réductions qui serviront bien la mémoire du peintre aimé des Siennois, auxquels il donna longtemps le spectacle de sa mobilité, de sa fragile opulence et de ses folies. Arrivé au chapitre de ses mésaventures, M. Gielly voudrait bien aussi supprimer de sa biographie les vices que lui a reprochés Vasari. Admettons que l'envie et la malveillance aient aidé à la diffusion de la calomnie. Il n'en demeure pas moins certain que le peintre accueillit sans irritation le surnom inconvenant qu'on lui donna, qu'il en fît des chansons qu'il accompagnait sur le luth, qu'il ne s'émut point de le voir accolé à son vrai nom dans les acclamations des Siennois, qu'il l'ajoute volontiers à sa signature, par bravade, dédain de l'opinion, ou abjecte plaisanterie...

VI. *L'Introduction à l'esthétique* de M. LALO (1) appartient plus à la philosophie qu'à l'histoire de l'art. La troisième et la quatrième partie du livre sont celles qui s'écartent le moins de l'objet de cette revue, car elles apportent une contribution importante à l'histoire des idées contemporaines en matière de critique d'art et d'esthétique. M. Lalo y étudie le problème de la « valeur » tel qu'il est posé soit dans l'esthétique naturaliste de Taine, soit chez les critiques français ou allemands d'hier et d'aujourd'hui. De l'analyse critique qu'il tente ensuite des thèses de l'impressionnisme, du dogmatisme naturaliste, ou évolutionniste, ou relativiste de l'esthétique expérimentale, M. Lalo dégage une conclusion que nous n'avons pas à discuter ici, mais à signaler au moins dans ses grandes lignes, pour bien marquer les tendances de l'esthétique moderne. S'élevant au-dessus de l'impressionnisme, la philosophie de la critique d'art ne peut, d'après lui, se passer d'un certain dogmatisme. M. Lalo ne craint pas, en effet, de prononcer ce mot de dogmatisme, mais c'est à la condition de le dépouiller de toute fixité traditionnaliste, à la condition de le dégager de l'absolu, de le concilier avec le relatif, dans la mesure où le relatif tient compte de l'expérience, c'est-à-dire de toutes les « relations individuelles ou interindividuelles ». Ce qui veut dire, en termes plus clairs, qu'il « impliquera nécessairement et de plus en plus le point de vue sociologique. »

(1) Un vol. in-12, de IX-343 pp. — Paris, Colin, 1912.

Claude BOUVIER.



BIBLIOGRAPHIE

Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne, tome II : *Le Texte du Nouveau Testament*, par E. JACQUIER, professeur d'Ecriture Sainte aux Facultés catholiques de Lyon. — Un vol. in-12 de VIII-534 pp. — Paris, Gabalda, 1913. — *Prix :* 3 fr. 50.

Dans le premier volume de cet ouvrage, l'auteur avait exposé ce que les livres du Nouveau Testament étaient devenus dans l'Eglise au point de vue de l'autorité qu'on leur avait attribué : il avait fait l'histoire du *Canon* des écrits néotestamentaires. Dans celui-ci il expose ce qu'est devenu le *texte* de ces mêmes écrits, comment il s'est conservé, par quels moyens et d'après quelles règles nous pouvons espérer reconstituer et posséder au XXe siècle la lettre authentique et originale des écrits apostoliques. L'ouvrage se divise en trois parties. Le livre premier passe en revue les documents ou sources qui contiennent le texte ou servent à l'établir : manuscrits grecs et latins ; versions anciennes ; citations faites par les anciens auteurs. Le livre deuxième formule les principes de la critique interne et externe. Enfin le troisième donne les résultats auxquels aboutit cette critique s'exerçant sur les documents mentionnés au livre premier : il fait l'histoire du texte manuscrit du Nouveau Testament aux IIe, IIIe et IVe siècles, puis l'histoire du texte imprimé depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à nos jours. Une attention spéciale a été accordée à l'histoire du texte au IIe siècle, et aux systèmes récents de critique textuelle, en particulier à celui de von Soden.

Ce volume sur la critique textuelle du Nouveau Testament est le premier qui paraisse en France sur l'ensemble de ce sujet; et il faut remercier l'auteur d'avoir mis entre les mains de nos professeurs et étudiants un travail fait de main d'ouvrier, et qui puisse

les orienter au milieu des multiples, délicates, et complexes questions que soulève ce problème du texte de nos Saints Livres. D'autre part, il couronne de la façon la plus heureuse la grande œuvre entreprise par M. Jacquier, et dont ce dernier ouvrage lui-même n'était qu'une continuation. Il avait étudié d'abord en quatre volumes l'origine et l'histoire des Ecrits du Nouveau Testament à l'âge apostolique : il vient de nous donner en deux volumes leur histoire dans l'Eglise chrétienne. Son œuvre ou plutôt *cette* œuvre est achevée. Souhaitons qu'il en commence une autre et qu'il continue à nous instruire, puisqu'il le fait si bien.

J. TIXERONT.

Opuscula ascetica selecta J. cardin. BONA. — Un vol., in-16 de XIV-385 pp. — *Prix :* 4 fr. 15.

Theologia mystica et Epistola Christi ad hominem auct. Ioan. a IESU MARIA. *Pugna spiritualis* auct. Laur. SCUPOLI. — Un vol. in-16 de XII-394 pp. — Friburgi Brisgov., Herder, 1912.

Ces deux volumes font partie de la *Bibliothèque ascétique et mystique* dont le P. Lehmkuhl a pris la direction, et qui s'édite chez Herder. Le but est de publier à nouveau, dans un format commode, et dans la langue que tous les prêtres entendent, le latin, les meilleurs traités de vie spirituelle parus jusqu'ici. Ceux que l'on trouvera dans ces deux volumes n'ont pas besoin d'être loués. On sait combien profonde et sûre est la doctrine du pieux cardinal Bona, de quelle estime a toujours joui le *Combat spirituel* de Scupoli. Souhaitons que cette collection soit partout accueillie comme elle le mérite.

J. T.

Messianic Interpretation and other Studies by the Rev. J. KNOWLING. — In-12, 181 pages. — London, Society for promoting Christian Knowledge, 1910. — *Prix :* 3 fr. 75.

Dans ce volume sont réunis des discours : L'interprétation messianique, la Théologie de saint Paul en relation avec les récits de la vie et les enseignements de Notre-Seigneur, l'Eschatologie de saint Paul ; des conférences : critique récente sur la doctrine de la Sainte Trinité, le langage médical de saint Paul et la critique récente ; saint Irénée et sa Lettre nouvellement découverte.

Ces études ont moins pour but de présenter des points de vue

nouveaux que de défendre les doctrines admises contre les attaques rationalistes. La défense de la formule baptismale de saint Matthieu, XXVIII, 19, contre Kirsopp Lake est vraiment remarquable. Dans l'étude sur l'eschatologie de saint Paul, M. Knowling fait bien ressortir que l'Apôtre ne l'a pas empruntée aux écrits grecs, mais aux livres de l'Ancien Testament et surtout aux enseignements du Seigneur. Il a complété dans ce volume ce qu'il avait déjà dit sur le langage médical de saint Luc. Nous n'insisterons pas sur la valeur de ces études de M. Knowling. Bien que présentées sous une forme oratoire, elles sont néanmoins très solides, et prouvent que leur auteur est parfaitement au courant de tout ce qui a été écrit sur les sujets qu'il traite.

E. JACQUIER.

Novum Testamentum graece, textui a retractatoribus Anglis adhibito brevem adnotationem criticam subjecit Alexander SOUTER. — In-8°, XXIV-480 pp. — Oxford, Presses de Clarendon. — *Prix :* 3 fr. 75.

L'ancienne version anglaise autorisée « The authorised Version » fut revisée en 1870 et la nouvelle version fut nommée « The revised Version ». Pour le Nouveau Testament on se préoccupa d'abord d'en établir le texte grec. Depuis lors, ce texte grec fut publié plusieurs fois. M. Souter en donne une édition nouvelle très soignée et d'une typographie excellente. Le texte est une sorte de compromis entre le Textus receptus et celui de Westcott-Hort ; en quelques cas cependant il contient des leçons qui ne se trouvent ni dans l'un, ni dans l'autre. On ne peut donc pas dire qu'au point de vue critique ce texte est le meilleur que l'on puisse établir, mais n'oublions pas que cette publication a pour but de fournir aux lecteurs anglais le texte grec qui a été traduit par la Version revisée. Il pourra cependant être utile à l'étudiant de toute nationalité, qui se servira avec fruit de l'abondant apparat critique, qui accompagne le texte. C'est un choix des variantes les plus importantes, lequel permettra de se faire une opinion sur la leçon à adopter. L'étude en sera très facilitée par l'adoption de sigles très clairs pour désigner les différentes autorités. Le tableau de celles-ci placées en tête du volume sera aussi très utile. Moins abondant que celui de l'Octava major de Tischendorf, quelquefois cependant plus complet, il rendra de véritables services à l'étudiant.

E. JACQUIER.



Conseils de direction spirituelle, par P. LEJEUNE, archiprêtre de Charleville. — In-16 allongé, 272 pp. — Paris, Lethielleux, 1912.

Ces *conseils* ont dû être sans doute donnés sous forme de conférences aux âmes chrétiennes, car, bien que divisés en chapitres, ils ont l'allure d'une parole vivante. Ils embrassent d'ailleurs tout l'ensemble de la vie spirituelle, et constituent un petit traité simple, clair, de perfection chrétienne pour les personnes vivant dans le monde. Une première partie montre le but à atteindre et signale les obstacles qui entravent notre marche vers ce but. Une seconde partie indique les moyens principaux que l'âme doit prendre pour y arriver, tandis que la troisième traite à part du moyen par excellence : le sacrifice de la Messe et la communion. Ce livre, dont la doctrine est excellente et l'impression fort soignée se lira avec plaisir et profit, comme tous ceux du reste du même auteur.

J. T.

L'Idée de Dieu dans les Sciences contemporaines : Les merveilles du corps humain, par le Dr L. MURAT, en collaboration avec le Dr P. MURAT. — Un vol. in-8° de CXXXVIII-752 pp. — Paris, Téqui, 1912. — *Prix :* 6 fr.

On a depuis longtemps refusé d'admettre toute idée finaliste comme antiscientifique. Cependant Claude Bernard lui-même, qui posa nettement le principe d'un déterminisme biologique, était un finaliste convaincu : « ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, c'est la création de cette machine d'après une idée définie... Ce groupement se fait par suite de lois qui régissent les propriétés physico-chimiques de la matière ; mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie, ce qui n'appartient ni à la physique, ni à la chimie, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale ». A l'étranger l'idée de finalité reprend la place qu'on lui avait ravie au moyen d'inexplicables confusions. En France, M. le docteur Murat s'en est fait le défenseur dans une série d'ouvrages où il aborde ces questions dans un langage simple, compréhensible de tout lecteur cultivé.

Ce volume — le second qu'il publie sur ce sujet — a pour but de montrer l'idée de finalité dans l'organisation du corps humain. L'introduction, très développée, est consacrée à l'exposé de la preuve des causes finales ; il y étudie en particulier les théories

mécanistes, puis les hypothèses transformistes. Dans le corps de l'ouvrage, il montre quelle finalité se révèle dans la constitution et le fonctionnement du système nerveux, de l'appareil circulatoire, de l'appareil excréteur du foie, de l'oreille et de l'œil.

Cet ouvrage se lit avec le plus vif intérêt : il n'a rien de l'aridité des traités d'anatomie et de physiologie ; et des comparaisons viennent sans cesse permettre de comprendre les phénomènes les plus compliqués de la vie. C'est un apport utile à la renaissance des idées finalistes.

J. B.

Entretiens sur l'Eucharistie, par Mgr DE GIBERGUES, évêque de Valence. — Un vol. in-18 carré, de 180 pages. — Paris, de Gigord (Poussielgue), 1912.

Ce nouveau volume sorti de la plume élégante dans sa simplicité, mais surtout pleine de foi et de piété de l'ancien supérieur des Missionnaires diocésains de Paris, ne lui fera pas moins d'honneur que les précédents. Il contient une série d'entretiens sur l'Eucharistie considérée surtout au point de vue social, dans l'influence qu'elle peut et doit exercer sur les relations de famille, les relations du monde et sur la société civile elle-même. Mgr de Gibergues montre quelle paix, quelle joie, et en même temps quel affermissement des autorités nécessaires apporterait aux hommes et aux nations le divin sacrement de nos autels s'il était mieux connu et plus fréquenté. A cette connaissance et à cette fréquentation nul doute que son travail ne contribue de la façon la plus heureuse.

J. T.

La Vie meilleure par la Prière, par P. BADET, 2e édit. — Un vol. in-16, de 283 pages. — Paris, Bloud, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

M. Badet, mort chanoine de Dijon en 1910, a été un infatigable missionnaire, tombé en pleine activité oratoire. On a de lui plusieurs ouvrages, dont le plus connu est *Marie et l'âme chrétienne*, paru en 1895. Celui que nous annonçons ici a été comme son testament spirituel. En une série de chapitres écrits dans une langue facile, abondante, avec un profond sentiment de piété, l'auteur y a fait ressortir tout ce que la prière apporte à notre vie de force, d'élévation, de consolation, de joie pure et réconfortante. Sa lecture ne pourra faire que le plus grand bien. Il est fâcheux seulement que les épreuves d'impression aient été si mal corrigées, et

que l'on ait trop souvent à recourir au long *errata* de la fin. On a même omis de reproduire l'*Imprimatur*, ce qui est évidemment un pur oubli.

J. T.

L'évolution divine : du Sphinx au Christ, par Edouard SCHURÉ. — Un vol. in-16, de xv-444 pp. — Paris, Perrin, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

Ce livre est une suite et un complément du célèbre ouvrage du même auteur, *Les grands initiés*. Conçu sur un plan plus vaste, il remonte plus haut en arrière, et plonge ses regards plus en avant dans l'avenir. C'est un aperçu de tout le développement de l'humanité, au point de vue philosophique et religieux.

Le sommaire du volume indique les idées principales: I. L'Evolution planétaire et l'origine de l'homme. — II. L'Atlantide et les Atlantes. — III. Le Mystère de l'Inde. — IV. Zoroastre. — V. Un Mage kaldéen au temps du prophète Daniel. — VI. La mort de Cambyse et le Soleil d'Osiris. — VII. Le Miracle hellénique. — VIII. Le Christ cosmique et le Jésus historique. — IX. L'avenir.

Pour la première fois, la doctrine mystique de l'Occident, que l'auteur appelle l'*ésotérisme helléno-chrétien* est exposée ici dans toute son ampleur. Ceux qui aiment les œuvres d'imagination trouveront dans cet ouvrage une ample satisfaction de leurs goûts. Quant à ceux qui veulent des réalités historiques, je les engage à ne pas ouvrir ce volume, ils seraient trop fortement déçus. M. Schuré n'est pas un historien, mais un voyant.

E. C.

L'Assemblée Constituante, par A. GAUTHEROT, professeur d'histoire de la Révolution française à l'Institut catholique de Paris. — Un vol. in-12. — Paris, Beauchesne, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

C'est à exposer la faillite, la banqueroute de la Révolution française qu'est consacré ce nouvel ouvrage de M. Gautherot qui a pour sous-titre significatif : le philosophisme révolutionnaire en action. « Je veux, nous dit-il dans son Avant-propos (p. XI), amener le lecteur à cette conclusion que soit au point de vue des principes soit au point de vue des faits, les apologistes de la Révolution se sont trompés. » Au point de vue des principes : ceux de la Révolution ne peuvent s'accorder ni avec la foi, ni avec la raison, « affirma-

tion hardie seulement en apparence, car elle s'impose à quiconque, allant au fond des choses, rompt enfin les équivoques entretenues depuis un siècle ». Au point de vue des faits : outre qu'il suffit d'examiner le sans-culotte de 1793 et l'anarchiste de 1911 pour prévoir les conséquences fatales de l'individualisme dont ils sont les victimes, les panégyristes de la Révolution en nous présentant pour héros et modèles les fondateurs de la Démocratie, en donnant à leur histoire les couleurs les plus avantageuses, en expliquant leur conduite et celle de leurs adversaires par les motifs qu'ils en ont eux-mêmes fournis, ont abouti à une sorte de légende consacrée par la raison d'Etat. Avant d'aborder dans ses cours du samedi à l'Institut catholique la période de la Constituante, M. Gautherot a voulu jeter un coup d'œil d'ensemble sur les origines, les caractères et les conséquences des principes qui inspirèrent son œuvre et justifier ainsi ce que M. E. de Saint-Auban écrivait déjà en 1871 en pleine *Revue des Deux-Mondes :* « Ce que nous pensons tous, les uns en se soumettant docilement à la vérité, les autres en rechignant contre les clartés de l'évidence, c'est que la banqueroute de la Révolution française est désormais un fait accompli irrévocablement. »

A en juger par le titre principal : L'Assemblée constituante, on pourrait s'attendre à trouver dans les 540 pages de ce volume une histoire de cette assemblée ; tel n'a pas été cependant le but de M. Gautherot qui a seulement écrit une série d'études en choisissant les sujets qui pouvaient le mieux caractériser cette époque de destruction et montrer la valeur des jugements portés sur elle par l'école révolutionnaire. De là les dix-neuf chapitres dont l'ouvrage se compose, chapitres qui abondent plus en raisonnements et en arguments d'autorité, l'auteur en convient, qu'en preuves positives ; mais outre, qu'on trouvera dans ces chapitres la synthèse d'un nombre considérable de publications récentes, les preuves positives seront multipliées dans les publications qui suivront et les notes, références ou sources indiquées copieusement au bas des pages en fournissent déjà un appoint très appréciable.

M. Gautherot ne s'excuse point d'avoir donné parfois à ces études ce qu'il appelle les allures de discours de combat, tout en regrettant l'impassibilité et l'objectivité scientifiques qui leur conviendraient et qui ne deviendront possibles que lorsque le terrain sera redevenu exclusivement historique, lorsqu'on pourra s'en tenir au simple exposé des faits. En attendant personne ne peut lire sans un vif intérêt les travaux sérieux publiés sur une époque aussi tragique de notre histoire dans le courant de laquelle nous sommes encore

entraînés et il faut savoir gré aux historiens qui, aussi bien préparés à ces recherches que l'est M. Gautherot, nous mettent loyalement à même de porter sur la Révolution un jugement éclairé.

L. T.

Le patriotisme en France et à l'étranger, par Paul PILANT, instituteur public à Charleville. — Un vol. in-16, de XX-287 pp. — Paris, Perrin et Cie, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

Ce livre, précédé d'une lettre de M. Maurice Barrès, est un cri d'alarme. En France, l'antipatriotisme et l'antimilitarisme font des progrès : c'est un fait dont l'école publique est largement responsable, et que le gouvernement n'a pas suffisamment enrayé, même quand il s'en est préoccupé comme sous le ministère actuel. Chez les autres nations, au contraire, et en Allemagne surtout, l'antipatriotisme n'existe pas pratiquement. Tout y est fait au contraire pour exalter l'amour de la plus grande patrie par dessus tout. La conséquence est que nous sommes, au point de vue militaire, dans une situation morale notablement inférieure par rapport à nos gloutons voisins. C'est un péril auquel il faut remédier sans retard. Cette étude de M. P. Pilant est toute positive : il n'envisage et ne constate que les faits et leurs causes immédiates. Et c'est pourquoi, je crains que les remèdes qu'il propose soient inopérants. Le patriotisme, quand il n'est pas simplement le chauvinisme cocardier et de parade, est une vertu qui impose des sacrifices, et l'amour du sacrifice se puise dans quelque chose qui n'existe plus à l'école, et dont le gouvernement ne veut plus. Le patriotisme a baissé parce que le sens moral, le sens du devoir a baissé : on ne le restaurera, comme tout le reste, dans les masses, qu'en les ramenant à la religion.

J. T.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18, Lyon.



LA CONFESSION

est-elle une institution du Moyen-Age ?

MESSIEURS (1),

Entre les pratiques en vigueur dans l'Eglise, celle de la Pénitence et de la Confession est à la fois trop onéreuse et trop bienfaisante, pour que nos adversaires n'en aient pas fait l'objet spécial de leurs attaques. Les romanciers sensualistes — dont le grand souci, on ne l'ignore pas, est de sauvegarder la pureté des âmes — l'ont dénoncée comme une effroyable école de perversion morale. Les protestants opportunistes, préoccupés de ne pas troubler dans leur quiétude les consciences endormies, y ont vu le principe d'un intolérable tourment qu'il fallait à tout prix écarter. Ces deux genres d'objections relèvent surtout de l'expérience, et c'est au moraliste plus qu'au théologien d'y répondre. Mais il est une autre difficulté, d'ordre historique, que la critique rationaliste a élevée contre la confession et que je voudrais examiner ce soir. Elle consiste en substance à dire que le sacrement de Pénitence, ce que nous appelons souvent du mot plus court de confession, n'est nullement une institution primitive établie par Jésus-Christ et connue des premiers chrétiens, mais une pratique tardive dont on ne trouve pas les traces avant le VIe ou le VIIe siècle, et qui n'a définitivement été organisée qu'au XIIe et au XIIIe par les grands scolastiques, et surtout par saint Thomas.

(1) Conférence faite aux Facultés catholiques, le 22 janvier 1913.



C'est à un Américain, libraire de profession, M. Charles Lea, que revient l'honneur d'avoir exposé le plus complètement cette théorie. Dans ses trois volumes parus à Philadelphie en 1896, et intitulés *Histoire de la confession auriculaire et des indulgences dans l'Eglise latine*, il s'efforce d'établir que la pénitence dont il est question dans les Pères et les auteurs anciens n'était nullement notre pénitence sacramentelle; que l'Eglise n'y effaçait pas intérieurement le péché devant Dieu, mais réintégrait seulement le délinquant dans la société chrétienne dont ses péchés l'avaient exclu; que l'aveu qu'on y faisait de ses fautes n'avait point pour but d'en obtenir le pardon intime, mais seulement de faire amende honorable à la communauté que l'on avait scandalisée; qu'en un mot tout s'y passait au for extérieur, y avait un caractère public essentiellement disciplinaire, mais n'atteignait ni l'âme ni la conscience. Avec Dieu, le coupable s'arrangeait directement. Ce n'est que plus tard, quand se développa ce que M. Lea appelle « le sacerdotalisme », que le clergé s'avisa de s'attribuer le pouvoir de remettre les péchés, et par là d'ouvrir ou de fermer le ciel. Alors fut établie la confession proprement auriculaire, et un sacrement nouveau apparut qui prétendit purifier l'âme et réconcilier les pécheurs avec Dieu. Mais, encore une fois, nous n'avons pas là une institution primitive; nous avons une création tardive, le résultat d'un empiètement clérical.

Telle est la thèse de M. Lea. M. Harnack, qui connaît mieux que M. Lea les documents et l'histoire de l'antiquité chrétienne, explique les choses un peu différemment. L'Eglise n'aurait remis au pécheur que les fautes vénielles, c'est-à-dire commises contre la société chrétienne, non les fautes commises contre Dieu. Le pouvoir de remettre les péchés contre Dieu aurait été regardé comme un charisme, un pouvoir exceptionnellement accordé à quelques hommes privilégiés, non comme un pouvoir régulièrement délégué à la hiérarchie ecclésiastique. En somme la conclusion reste la même. Le pouvoir que s'attribue le prêtre de remettre les péchés dans la pénitence est un pouvoir usurpé : la pénitence n'avait pas, dans le principe, de caractère sacramentel. C'est la thèse que l'on trouve

plus ou moins complètement adoptée et étayée dans tous les livres de dogmatique ou de polémique protestante : celle qu'on a pu lire encore, l'année dernière, dans un article de M. André Lagarde paru dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, et intitulé : « *Le Pape saint Grégoire a-t-il connu la confession?* » Elle résume bien ce que, en se plaçant au point de vue historique, le libre examen et la libre pensée ont trouvé de plus fort à objecter contre notre sacrement de Pénitence.

C'est cette thèse, Messieurs, que je voudrais, ce soir, examiner devant vous à la lumière des faits et des textes.

Déterminons d'abord l'objet précis du débat.

Le sacrement de Pénitence comporte, de la part du pénitent, trois actes principaux : la contrition, la confession, la satisfaction ou pénitence à accomplir : de la part du confesseur qui l'administre, un acte, l'absolution.

Il ne saurait y avoir, entre nos adversaires et nous, aucune difficulté à propos de la contrition et de la satisfaction. Actes fondamentaux de la vertu de Pénitence, conditions indispensables de toute purification de l'âme, même en dehors du sacrement, le regret du péché commis et la volonté de l'expier ont toujours été reconnus nécessaires dans l'Eglise pour la réconciliation des coupables. On nous le concède volontiers. C'est à propos de la confession et de l'absolution que naît le désaccord. Pour la confession, je le répète, on ne veut pas que cette confession ait été requise dès le principe pour la rémission des péchés, qu'elle ait été requise comme un aveu spontané et ordinairement secret que devait faire le pénitent, comme un aveu dont le but était de permettre à l'évêque de juger de la conscience du coupable, et de fixer l'expiation qu'il aurait à fournir. Pour l'absolution, on ne veut pas qu'elle ait été donnée en vertu d'un pouvoir conféré par Jésus-Christ à son Eglise, ni qu'elle ait eu pour effet d'effacer le péché lui-même et de réconcilier avec Dieu.

Ce sont ces négations, Messieurs, que nous devons mettre en regard des documents anciens, pour voir si elles y trouvent un point d'appui. Dans cet examen, je ferai abstraction pour le moment des diverses formes, solennelles ou privées, que

pouvait prendre la pénitence et dont nous aurons prochainement à nous occuper. D'autre part, je ne morcellerai point la discussion pour établir successivement les vérités contestées par nos adversaires, procédé qui nous condamnerait à d'inévitables répétitions. Mais, usant de la méthode régressive, et partant du haut moyen âge, je remonterai le cours des siècles pour y noter, sur l'ensemble des questions qui nous divisent, les témoignages les plus décisifs. Quelques mots suffiront ensuite pour dégager de ces témoignages les conclusions qui en découlent. Cette méthode est sévère, Messieurs, et je dois m'excuser d'avance de la sécheresse que vous trouverez sans doute dans cette démonstration : elle est toutefois, dans le cas qui nous occupe, la seule possible et la seule efficace.

I

Prenons, si vous le voulez bien, notre point de départ à la fin du VIII[e] siècle, et ouvrons le deuxième capitulaire de l'évêque Théodulphe d'Orléans à son clergé. Théodulphe a été l'ami de Charlemagne, une des lumières de l'épiscopat de son temps. Voici comment il décrit le rite ordinaire de la pénitence. Le pénitent s'agenouille d'abord devant Dieu avec le prêtre à qui il doit se confesser. Puis, il accuse tout ce qu'il peut se rappeler des fautes commises depuis sa jeunesse — il s'agit, vous le voyez, d'une confession générale, — non seulement les mauvaises actions, mais encore les paroles et pensées mauvaises qu'il a à se reprocher. Si la mémoire lui manque ou si la honte l'arrête, le prêtre l'interroge. Cette interrogation, comme l'examen du pénitent, porte principalement sur les sept péchés capitaux dont l'orgueil est le principe. Théodulphe remarque que cette interrogation doit être discrète, et qu'il est une foule de péchés énumérés dans les pénitentiels, sur lesquels il serait inutile ou même dangereux d'attirer l'attention du pénitent. L'accusation terminée, celui-ci doit promettre de renoncer à ses anciennes fautes et de les expier. Sur

quoi le confesseur lui impose une pénitence proportionnée à ses péchés et à leurs circonstances, récite les sept psaumes de la pénitence avec les oraisons du sacramentaire, et l'absout immédiatement (1).

Enlevons, Messieurs, de cette description les longues prières récitées par le confesseur avant d'absoudre le pénitent, et nous y retrouverons non seulement le fond, mais encore l'extérieur et le rite de notre sacrement de Pénitence actuel. C'est ainsi que l'on se confessait en France à la fin du VIIIe siècle. Et avec le témoignage de Théodulphe, nous avons à faire valoir, pour cette période, celui d'Alcuin, établissant dans son épître CXIIe la nécessité de se confesser au prêtre aussi bien qu'à Dieu, et composant, à l'usage des enfants de l'école de Saint-Martin de Tours, sa petite instruction sur la confession ; nous avons celui du grand apôtre de la Germanie, saint Boniface de Mayence, mort en 755, qui recommande aux confesseurs, en raison de l'incertitude des temps, de réconcilier les pénitents aussitôt après leur confession (2) ; nous avons celui de saint Chrodegand, évêque de Metz, de 742 à 764, qui impose à son clergé l'obligation de se confesser au moins deux fois par an, une fois au commencement du Carême, et une seconde fois entre le 15 août et le 1er novembre (3) ; nous avons celui du vénérable Bède, mort en 735, qui, cinq cents ans avant saint Thomas, commente de la façon suivante les paroles de l'Evangile par lesquelles Jésus-Christ confère à Pierre le pouvoir de lier et de délier : « Il n'est pas douteux que le pouvoir de lier et de délier, qui semble donné par le Seigneur au seul saint Pierre, n'ait été donné aussi aux autres apôtres... Bien plus, c'est un ministère confié à toute l'Eglise dans la personne des évêques et des prêtres. Après avoir examiné (par la confession) la cause de pécheurs, elle délivre miséricordieusement de la crainte de la mort éternelle (par l'absolution) ceux qu'elle reconnaît humbles et vraiment pénitents : ceux qu'elle voit persister dans les péchés qu'ils ont

(1) *P. L.*, CV, col. 217-219.
(2) *Statuta*, XXX.
(3) *Regula canonicorum*, XIV.

commis, elle les déclare passibles toujours des supplices éternels » (1).

Nul doute, par conséquent, Messieurs, que le huitième siècle ait connu notre pénitence sacramentelle. Remontons un siècle plus haut, et interrogeons un évêque qui n'est pas un esprit original, tant s'en faut, mais dont le témoignage a pour nous d'autant plus de valeur qu'il est très traditionnel et fort érudit. J'ai nommé saint Isidore de Séville, mort en 636. Il a consacré au chapitre de la Pénitence surtout deux passages de ses œuvres, l'un de ses *Etymologies* (VI, 19, 71-79), l'autre de ses *Offices ecclésiastiques* (II, 17). Qu'y trouvons-nous? Qu'il y a deux espèces de pénitence : l'une absolument secrète et qui n'a que Dieu pour témoin ; l'autre officielle, et qui se fait devant le prêtre. Que comporte cette dernière? Quatre actes. C'est d'abord une *fructuosa confessio*, un aveu qui doit être fécond, puisqu'il doit rendre la vie ; puis une douleur et en troisième lieu une réparation des fautes accusées ; et enfin une absolution ; mais une absolution qui n'est pas simplement une réconciliation avec l'Eglise : elle est une *mundatio*, une purification intérieure de l'âme opérée par le ministère du prêtre ou de l'évêque, et qui peut s'étendre à tous les péchés quels que soit leur énormité et leur nombre. Il n'y a point de limites à la miséricorde divine pourvu qu'il n'y en ait point au repentir.

De saint Isidore remontons encore cinquante ans plus haut ; et, puisqu'on a récemment invoqué contre nous, sur la question qui nous occupe, l'autorité de saint Grégoire, arrêtons-nous un peu aux enseignements de ce grand pape.

Passons les nombreux endroits de ses écrits où saint Grégoire parle de la pénitence en général : allons droit à ceux où il est question de la confession du pécheur et de son absolution par l'Eglise. Le plus remarquable est son homélie XXVI (4-6) sur les évangiles.

Le pape y commente le *Quorum remiseritis peccata :* Ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. Les apôtres,

(1) *Homilia*, II, 16.

dit-il, ont donc reçu le Saint-Esprit, afin de délier les autres des liens de leurs péchés. Dieu leur a fait part de son droit de juger : ils jugent en son nom et à sa place : *vice Dei*. Or les évêques sont les successeurs des apôtres : ils sont donc aussi en possession du même droit. Par ces paroles, saint Grégoire a réaffirmé le principe qui est à la base de toute la discipline pénitentielle, le pouvoir conféré aux préposés de l'Eglise de lier et de délier les pécheurs. Mais, observons bien qu'il ne parle pas d'une simple réconciliation du pécheur avec l'Eglise, d'une simple cérémonie extérieure qui n'atteindrait pas l'âme. Les apôtres et, après eux, les évêques, entrent en participation du pouvoir divin de juger : *principatum superni iudicii sortiuntur;* ils retiennent ou remettent les péchés à la place de Dieu, *vice Dei ;* ils condamnent ou délivrent leurs frères : *alios damnant vel liberant ;* ils effacent les fautes, *delent culpas*, comme il le dit ailleurs (1). Il s'agit bien ici d'un pouvoir effectif, intime, qui n'est pas une simple opération de police ecclésiastique.

Or, ce pouvoir, continue saint Grégoire, l'évêque doit l'exercer vis-à-vis des coupables avec justice ; et la première condition requise pour l'exercer de la sorte est qu'il connaisse les péchés qu'ils ont commis et la pénitence qu'ils en ont faite : *Videndum est quae culpa praecessit, aut quae sit poenitentia secuta*. Cette connaissance exacte des péchés ne peut être obtenue que par la confession, et voilà comment la confession se trouve être une conséquence du caractère judiciaire de la sentence que doit porter l'évêque. S'il doit juger, il doit le faire en connaissance de cause, et cette connaissance, l'aveu seul du coupable, dans la plupart des cas, peut la lui donner.

Saint Grégoire l'entend bien ainsi ; et aussi veut-il que le pénitent fasse cet aveu de sa propre bouche, *ore proprio*, qu'il le fasse spontanément, *sponte* (2) ; mais aussi considère-t-il cet aveu, quand il est accompagné d'humilité et de repentir, comme le commencement, pour le pécheur, de sa résurrection spirituelle. Le pécheur qui se confesse, c'est Lazare, sor-

(1) *In Ezechiel*, lib. III, homil. IX, 20.
(2) *Moral.*, XXII, 31.

tant du tombeau, vivant déjà, encore que retenu par ses bandelettes. Comme Lazare, le pécheur sort des ténèbres où il tenait caché son péché, et se montre au grand jour avec ses liens. Ces liens, il appartient aux ministres de l'Eglise, successeurs des apôtres, de les faire tomber. L'absolution suivra la confession : les péchés avoués seront remis. Ministère redoutable pour ceux qui l'exercent, continue l'homéliste, car ils sont responsables des pardons accordés ou refusés à tort ; redoutable aussi pour ceux qui en bénéficient, parce qu'ils sont responsables parfois de ces erreurs. Que les uns et les autres marchent en crainte devant Dieu, et s'efforcent de traiter saintement le grand don de son indulgence.

Voilà, Messieurs, dans ces quelques mots, toute la substance de la doctrine pénitentielle de saint Grégoire, et il est impossible, si l'on ne ferme pas volontairement les yeux à l'évidence, de n'y pas trouver tout l'essentiel de notre sacrement de Pénitence : la confession, la contrition, la satisfaction, l'absolution. Mais il nous faut, au VIe siècle, consulter un témoin encore plus ancien, et qui nous intéresse d'autant plus qu'il est né près d'ici, à Chalon-sur-Saône, et a passé en France sa vie entière : je veux parler de saint Césaire, évêque d'Arles, né vers 470 et mort en 542.

Saint Césaire est le type de ces évêques gallo-romains qui, avec une inlassable patience, se sont appliqués à maintenir, au milieu de l'invasion des barbares, ce qui pouvait rester de la civilisation romaine, et surtout se sont dévoués, corps et âme, à la portion du peuple chrétien dont ils avaient la direction. Ses sermons, conservés en grand nombre, sont des modèles de cette prédication familière, populaire, dédaignant, pour être mieux comprise, les formules ambitieuses, et allant toujours droit à son but. Sur la pénitence, l'évêque d'Arles est aussi net que possible. Il commence par distinguer, dans les fidèles, des péchés légers que les bonnes œuvres suffisent à expier et à effacer, et des péchés graves dont il faut absolument faire pénitence. Cette pénitence peut s'accomplir ou publiquement et solennellement, ou d'une façon privée et secrète, mais quelle qu'en soit la forme, elle emporte toujours avec soi une confession des péchés. Saint Césaire en formule très générale-

ment la loi dans son sermon CCLIII, I : « La volonté de Dieu est que nous confessions nos péchés non seulement à lui, mais aux hommes ; et parce qu'il est impossible que nous n'ayons toujours quelque blessure de péché, nous ne devons pas omettre non plus de recourir toujours au remède de la confession. » L'heure viendra, s'écrie-t-il dans son sermon CCLI où les anges de Dieu, arrachant l'ivraie qui a poussé dans le champ du Père de famille, lieront en faisceaux les voleurs, les adultères, les homicides, les avares, les faux témoins, les calomniateurs, pour les précipiter dans les flammes. Sommes-nous de ceux-là? Evitons ce malheur en faisant de nos crimes une confession sincère, qui parte d'un cœur loyal, *puro corde*, et en accomplissant la pénitence que les prêtres nous imposeront. Impossible d'être plus clair. Au début du VIe siècle, la confession est considérée dans le midi de la Gaule comme la condition du pardon divin et de l'exercice du pouvoir de délier que possède l'Eglise. On y connaît, on y pratique notre Pénitence sacramentelle.

Passons en Afrique, Messieurs ; nous y retrouverons, cinquante ans plus tôt, la même discipline. Il subsiste d'un évêque de la Maurétanie césarienne du milieu du Ve siècle, Victor de Cartenna, un traité *De la Pénitence* que l'on n'a su pendant longtemps à qui attribuer, et qui se trouve édité parmi les œuvres de saint Ambroise (1). Ce traité de la pénitence n'est, à vrai dire, dans toute sa première partie, qu'une exhortation à la confession. Et l'on y rencontre longuement développée cette comparaison classique du pécheur et du malade, qui a été reprise par saint Césaire. Vous êtes un pécheur, vous êtes un blessé, un malade. Si donc vous voulez guérir, il faut d'abord montrer votre blessure, déclarer au médecin votre maladie. — Mais Dieu, dites-vous, connaît mon mal. — C'est vrai ; mais ce n'est pas lui en personne qui doit prescrire le remède et vous guérir. C'est le prêtre, c'est l'évêque qui doit vous indiquer les précautions à prendre, la pénitence curative à accomplir, et il a donc besoin que vous lui révéliez vos fautes. Et l'écrivain poursuit ainsi le pécheur, réfutant ses objections,

(1) *P. L.* XVII, 791 et suiv.

levant ses doutes, et surtout l'encourageant dans la détresse que lui causent ses rechutes fréquentes : « Que craignez-vous? Que redoutez-vous? Le même médecin vous guérira toujours : vous ne le changerez pas : son remède vous est connu..., ce qui vous a guéri déjà vous guérira de nouveau... Celui qui ne méprise pas le malade ne lui refuse pas son secours » (1).

Revenons maintenant à Rome et, au milieu du v[e] siècle, toujours, interrogeons le pape qui, plus qu'aucun autre peut-être, a manifesté, avec le sens de l'antiquité et de la tradition, l'horreur des nouveautés disciplinaires et doctrinales : « Qu'en toutes choses, écrit saint Léon, car c'est de lui qu'il s'agit — aussi bien dans le symbole de la foi que dans l'observance de la discipline, on suive les règles posées par les anciens » (2). Et bon nombre de ses lettres, en effet, n'ont d'autre objet que de rappeler à ceux qui les oubliaient ou de préciser ces règles anciennes. Ecoutons-le exposer, dans sa lettre CVIII[e] l'économie générale de la Pénitence : « Je ne tairai pas ce que prescrit la loi ecclésiastique relativement à l'état des pénitents. Dieu, dans son abondante miséricorde, subvient de telle sorte aux défaillances humaines qu'il répare non seulement par la grâce du baptême, mais aussi par le remède de la pénitence, l'espoir perdu de la vie éternelle. Ceux qui ont violé le don de la régénération peuvent, en se condamnant eux-mêmes, parvenir à la rémission de leurs péchés, les secours de la bonté divine toutefois étant ainsi disposés que le pardon de Dieu ne saurait être obtenu que par les prières des prêtres. Jésus-Christ en effet, médiateur entre Dieu et les hommes, a conféré aux préposés de l'Eglise le pouvoir et de soumettre aux exercices de la pénitence les pécheurs qui se confesseraient, et de les admettre par la réconciliation à la participation aux sacrements, lorsqu'ils se seraient purifiés par une satisfaction salutaire... Il faut donc que chaque chrétien juge sa conscience, et ne diffère pas de jour en jour à se convertir à Dieu, et n'attende pas pour satisfaire (à sa justice) la fin de sa vie. Il est périlleux, pour l'homme ignorant et fragile, de compter sur quelques heu-

(1) Numéros 1, 3, 12, 24.
(2) *Epist.* CXXIX, 2.

res incertaines, et alors qu'il lui est loisible, par une pleine satisfaction, de mériter son pardon, d'en remettre l'affaire à ces courts instants où peuvent à peine trouver place la confession du pénitent et l'absolution du prêtre. »

On ne saurait, Messieurs, faire passer dans une traduction l'harmonie large et la majesté tranquille des périodes de saint Léon. Mais pour notre but, il n'importe. Remarquons d'abord dans ce passage l'affirmation du pouvoir conféré par Dieu aux préposés de l'Eglise de soumettre les pécheurs à la pénitence et de les réconcilier. De les réconcilier non pas avec l'Eglise seulement, mais avec lui-même ; l'*indulgentia Dei* leur est assurée par le ministère ecclésiastique ; c'est l'espoir même de la vie éternelle qui leur est rendu par cette réconciliation. Et cette grâce, le pape y insiste, ne peut être procurée aux coupables que par les supplications des prêtres : *ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri*. Par ces *supplications des prêtres* n'entendons pas, Messieurs, des prières quelconques faites par le clergé pour les pécheurs : ce mot a une signification précise. Nous savons et nous dirons plus longuement que la formule d'absolution jusqu'au XIII[e] siècle eut la forme d'une prière : les supplications des prêtres dont parle ici le pape, c'est l'absolution même. Sans absolution sacerdotale régulièrement pas de rémission des péchés. Mais, d'autre part, cette absolution suppose un aveu préalable. Le prêtre absout le coupable qui a fait pénitence ; mais il lui a préalablement imposé cette pénitence sur l'aveu des péchés qu'il en a reçu : *ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos... per ianuam reconciliationis admitterent*. Et le pape insiste pour que cette accusation et cette réconciliation ne soient pas renvoyées à la fin de la vie, à ce moment où toute satisfaction effective devient impossible, et où le pénitent trouve à peine le temps de s'accuser et le prêtre celui de l'absoudre : *quo vix inveniat spatium vel confessio poenitentis vel reconciliatio sacerdotis*.

Avançons encore, Messieurs, et par delà saint Léon, entrons dans ce IV[e] siècle, dans cette période qui va de saint Augustin à saint Athanase, et qui fut certainement la plus brillante de l'histoire ancienne de l'Eglise par le génie et l'autorité des

hommes qui l'illustrèrent. Regardons d'abord à l'Occident, et permettez-moi, pour ne pas trop me répéter, de vous présenter ces recherches sous une forme un peu synthétique.

On conteste que l'Eglise, en absolvant les coupables, ait agi en vertu du pouvoir des clefs, d'un pouvoir ordinaire et normal. Et voilà que saint Augustin, dans son Sermon CCXCV, 2, et dans son *Commentaire sur saint Jean* (1), affirme précisément que sans l'Eglise rien n'est délié, car elle a reçu de Jésus-Christ en saint Pierre le pouvoir des clefs pour retenir ou remettre les péchés. Voilà que saint Ambroise commence son traité *De la pénitence* par une démonstration du pouvoir des prêtres de remettre les péchés non en leur nom propre, mais comme les ministres et les instruments de Dieu. Voilà que saint Pacien de Barcelone consacre ses lettres Ire et IIIe à Sympronianus à établir contre les novatiens que les évêques ont le droit de donner le pardon aux pénitents, parce qu'ils ont reçu le droit de lier et de délier. Ce droit n'est pas un privilège accordé à leur sainteté personnelle : il découle tout entier *ex apostolico iure :* il leur appartient parce qu'ils sont les successeurs des apôtres.

On conteste que l'Eglise à cette époque remît vraiment les péchés, et que son pardon fût autre chose qu'une réconciliation extérieure avec la communauté chrétienne. Mais, dans cette hypothèse, Messieurs, les paroles de nos auteurs restent incompréhensibles. Que leur objectent donc les novatiens? Les novatiens — ce sont des hérétiques dont je parlerai plus loin — les novatiens leur objectent que Dieu seul peut remettre les péchés et rendre à l'âme la vie surnaturelle. Cela, nos auteurs l'auraient accordé, s'ils n'avaient vu dans l'absolution du prêtre qu'une réconciliation avec l'Eglise. Or, que répondent-ils? Qu'il est vrai que Dieu seul est le premier auteur de la rémission des péchés et de la purification de l'âme ; mais que cette rémission et cette purification, Dieu les opère par le prêtre come son ministre et son organe. « Dieu seul, dites-vous, écrit saint Pacien, peut remettre les péchés. D'accord. Mais

(1) *Tractat.* CXXIV, 5.

ce qu'il fait par ses prêtres, c'est son pouvoir qui le fait » (1). Et saint Ambroise : « C'est le Saint-Esprit qui remet les péchés. Oui, mais les hommes lui prêtent leur ministère... ce n'est pas en leur nom propre, c'est au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit qu'ils remettent les péchés » (2).

Quoi encore, Messieurs? On ne veut pas que la confession, la confession obligatoire, auriculaire, détaillée ait existé dès cette époque. Et que dit saint Pacien? Que la première chose à faire pour le pécheur qui veut effacer ses crimes, c'est de les accuser, de découvrir les plaies de son âme : *Desinite vulneratam tegere conscientiam* » (3). Cette comparaison du pénitent qui se confesse avec Lazare sortant du tombeau, comparaison que j'ai déjà signalée dans saint Grégoire, saint Grégoire ne l'a pas imaginée : il l'a prise tout au long dans saint Augustin (4). Bien avant saint Grégoire, saint Augustin (5) et saint Jérôme (6) avaient remarqué que, pour déterminer exactement la pénitence à imposer au pénitent, l'évêque ou le prêtre confesseur avait besoin de connaître en détail, par l'aveu du pénitent, les diverses fautes qu'il avait commises. Et s'il faut un témoignage encore plus explicite, écoutons ce qu'a écrit de saint Ambroise son biographe Paulin, son contemporain et, semble-t-il, son secrétaire : « Ambroise était joyeux avec ceux qui se réjouissaient, et pleurait avec ceux qui pleuraient. Chaque fois en effet que quelqu'un, pour recevoir la pénitence, lui confessait ses fautes, il pleurait de telle sorte qu'il forçait le coupable à verser aussi des larmes... Quant aux crimes qu'on lui confessait, il n'en parlait à personne si ce n'est à Dieu auprès de qui il intercédait (pour le pécheur), laissant en cela aux évêques futurs ce bon exemple de se porter plutôt comme intercesseurs auprès de Dieu que comme accusateurs auprès des hommes » (7). Voilà bien, Messieurs, la confession

(1) *Epist. ad Sympron.* I, 6 ; III, 7.
(2) *De Spiritu sancto,* III, 137.
(3) *Libellus exhortatorius ad pœnitentiam,* 6-8.
(4) *Sermo* LXVII, 2, 3 ; CCLII, 8.
(5) *Enchiridion,* LXV ; De fide et operibus, 48 ; Sermo LXXXII, 11.
(6) *In Matth.,* XVI, 19 ; *In Ecclesiast.,* XII, 4.
(7) *Vita sancti Ambrosii,* 39.

détaillée, la confession spontanée, la confession auriculaire et dont le secret est inviolable. Et ces paroles de son biographe éclairent singulièrement le sens de cette prière que saint Ambroise a précisément insérée dans son ouvrage sur la Pénitence : « Avant tout, ô Seigneur, faites que je sache compatir du fond de l'âme à ceux qui sont dans le péché... Que chaque fois que le péché d'un coupable m'est révélé, je m'apitoie sur lui, et que loin de le reprendre avec hauteur, je pleure et me lamente avec lui » (1).

II

Voilà, Messieurs, comment l'Occident, au IVe siècle et dans les siècles suivants, a compris la discipline pénitentielle, comment il a pratiqué le sacrement de Pénitence. La pratique de l'Orient était-elle différente, et ses idées sur ce point étaient-elles en désaccord avec celles de l'Eglise latine? Chose singulière! On y voit en effet, aux Xe et XIe siècles, quelques auteurs de la décadence byzantine soutenir que le pouvoir de pardonner les péchés est un privilège accordé par Dieu à la sainteté de certains hommes plutôt qu'un apanage de la hiérarchie officielle. D'après ce principe, des moines laïques, sous prétexte que leur vie était supérieure en sainteté à celle du clergé séculier, s'ingèrent dans le ministère de la confession, et tentent d'en exclure les prêtres des paroisses. Mais loin que de pareilles prétentions aient été considérées comme légitimées par l'économie primitive de la Pénitence, elles furent jugées comme un abus qu'il fallait extirper, et contre lequel protestait absolument toute la tradition ancienne. C'est Anastase le Sinaite (2), c'est Théodoret (3) ; c'est saint Isidore de Péluse (4), saint Cyrille d'Alexandrie (5), saint Chrysostome (6),

(1) *De paenitentia*, II, 73.
(2) *Quaestiones*, Qu. VI.
(3) *Quaestiones in Levitic.*, interrog. 15.
(4) *Epist.* I, 338.
(5) *In Lucam*, V, 24 ; VII, 28.
(6) *De sacerdotio*, III, 6.

saint Basile (1) ; c'est, chez les Syriens, le moine Aphraate (2) et saint Ephrem (3), qui enseignent que l'évêque et le prêtre remettent les péchés en vertu du pouvoir qui leur a été conféré par Dieu, en vertu du pouvoir des clefs. Et il s'agit bien d'une rémission des péchés. A la vérité, remarque Anastase, c'est Dieu qui, comme auteur premier, efface le péché, mais il ne le fait pas immédiatement par lui-même ; il le fait par les prêtres comme ses collaborateurs (συνεργοί); et saint Chrysostome insiste sur ce que les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés ; non pas, répète-t-il, de les déclarer remis par Dieu, mais proprement de les remettre. On ne saurait être plus décisif.

Et quelles sont les conditions de cette rémission des péchés par le prêtre? C'est la contrition évidemment ; c'est la volonté de satisfaire ; mais c'est aussi la confession et l'aveu. M. Conybeare a édité en 1905, un rituel de la pénitence attribué à Jean Mandakuni, patriarche des parties grecques de la Grande Arménie vers la fin du ve siècle. En voici la rubrique : « Le prêtre s'assied et fait agenouiller le pécheur pour lui demander sa confession. Et il lui énumère par leurs noms les diverses fautes, et la personne qui se confesse doit répondre oui, si elle les a commises, et non dans le cas contraire. » Le prêtre ensuite récite certaines prières, et finalement absout le pénitent (4).

Même cérémonial essentiellement chez les Syriens. On en a le témoignage précieux dans les paroles du moine Aphraate, dont les lettres ou *Démonstrations* se placent entre les années 337 et 345. S'adressant aux pécheurs, Aphraate les presse de déposer toute fausse honte et d'avouer leurs fautes aux médecins des âmes, car cet aveu est nécessaire à leur guérison. D'autre part, s'adressant à ces médecins spirituels, à ces médecins « qui détiennent les clefs des portes du ciel et ouvrent ces portes aux pénitents », Aphraate leur recommande de garder secrets les aveux qui leur sont faits, et de ne jamais refuser le pardon à ceux qui le demandent sincèrement (5).

(1) *Regulæ brev. tractatæ, interr.* 288.
(2) *Demonstratio* VII, 11.
(3) *Opera*, II, p. 440.
(4) *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 294.
(5) *Demonstr.* VII, 3 et suiv.

Voilà pour les Syriens ; et vous pensez bien que les Grecs, de qui Arméniens et Syriens tenaient leurs pratiques et leur foi ne connaissaient pas d'autre discipline. « Personne, écrit saint Jean Climaque, n'obtient, sans la confession, le pardon de ses péchés » (1) ; et il énumère les qualités de cette confession qui doit être sincère, humble, repentante jusque dans l'attitude du pénitent. Cette confession, il le suppose, était toujours secrète en principe, et avait pour objet les fautes secrètes aussi bien que les publiques. Ce n'est pas lui seulement qui nous l'apprend : c'est aussi saint Isidore de Péluse (2) au v[e] siècle, saint Basile (3) et saint Chrysostome (4) au IV[e]. Le nom de ce dernier nous rappelle précisément un fait capital pour l'histoire de la Pénitence à Constantinople, et qui confirme ce que nous venons de dire. L'historien Socrate a raconté comment, à l'occasion du schisme des novatiens, vers 250 environ, les évêques de Thrace avaient décidé qu'il y aurait désormais, dans chaque église, un prêtre pénitencier chargé de suppléer l'évêque ; c'est-à-dire un prêtre chargé d'écouter les confessions des pénitents et de veiller à ce qu'ils accomplissent la pénitence qui leur aurait été imposée. Cette institution fut supprimée vers 391 par le patriarche Nectaire, à la suite d'un scandale causé par l'indiscrétion du pénitencier de Constantinople. Il semble même que Nectaire soit allé plus loin, et ait suspendu, pour quelque temps du moins, l'obligation de se confesser préalablement pour les fidèles qui voulaient s'approcher de l'Eucharistie. La mesure, remarque Socrate, était excessive, et c'était appliquer à un abus en définitive accidentel et isolé un remède pire que le mal (5). Saint Chrysostome, élu patriarche après Nectaire, trouva les choses en cet état. Il ne voulut pas revenir violemment sur la décision de son prédécesseur ; mais nous le voyons user de toute son éloquence pour en pallier les mauvais effets, et pour ramener peu à peu les fidèles à la pratique normale de la confession.

(1) *Scala paradisi*, grad. IV.
(2) *Epist.* V, 261.
(3) *Epist.* CXCIX, 34.
(4) *In Genesim, homil.* XXX, 5 ; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, 21.
(5) *Hist. eccl.*, V. 19.

Bonne preuve que la pénitence, telle qu'on la concevait dans l'Eglise grecque, supposait cette pratique, qu'elle comprenait bien en substance les mêmes éléments que comprend actuellement notre Pénitence sacramentelle.

III

Nous voici donc arrivés, Messieurs, au seuil du IIIe siècle. C'est bien ici évidemment que nos adversaires nous attendent. Il y a cent ou deux cents ans, il était encore loisible de proclamer que le christianisme du IVe, du Ve ou du VIe siècle n'était pas celui de nos jours. Actuellement, les critiques qui connaissent les études plus récentes ne s'y avisent plus. Mais ils se réfugient dans les trois premiers siècles comme dans une période encore obscure, chaotique, et dans laquelle ils croient pouvoir impunément nous demander de trouver des preuves de nos croyances ; car ces preuves nous ne saurions les y rencontrer. Essayons cependant, Messieurs, d'y pénétrer avec eux. Peut-être y trouverons-nous, sur le sujet qui nous occupe, plus de lumière qu'ils ne pensent.

Origène a rempli de son activité littéraire la première moitié du IIIe siècle. Dans ses nombreux ouvrages, il a eu plusieurs fois l'occasion de parler de la pénitence et de la façon dont elle doit s'accomplir. Ecoutons-le commenter ce verset 8 du psaume XXXVIII : *Quoniam iniquitatem meam pronuntio :* « J'ai dit souvent que par cet aveu de l'iniquité, il faut entendre la confession du péché. Voyez donc ce que nous enseigne l'Ecriture divine, à savoir que nous ne devons point cacher notre péché au dedans de nous. » Et alors vient la comparaison classique : Vous avez pris une nourriture indigeste, votre estomac est chargé d'un excès d'humeur ; vous en souffrirez tant que vous ne l'aurez pas rendue. « De même ceux qui ont péché et qui cachent et retiennent en eux leur péché en sont malades et comme suffoqués. » Qu'ils s'accusent donc, qu'ils se confessent, qu'ils vomissent leur iniquité, et tout le principe du mal sera par là même expulsé. « Seulement, conti-

nue le grand docteur, considérez attentivement à qui vous devez confesser votre faute ; éprouvez d'abord le médcin à qui vous voulez exposer la cause de votre maladie : [choisissez-en un] qui sache être faible avec les faibles, pleurer avec celui qui pleure, qui connaisse quand il faut compatir et partager votre douleur... Et alors, s'il vous donne un conseil, faites-le, suivez-le ; s'il juge, s'il pense que votre maladie est telle qu'il convient de la révéler et de la soigner devant toute l'Eglise assemblée, mesure qui édifiera vos frères et vous guérira plus aisément, n'hésitez pas à le faire après mûre délibération, et sur l'avis de cet habile médecin. » Ces paroles sont assez claires. Il est évidemment question ici d'une confession, et d'une confession secrète de fautes secrètes faite à un médecin spirituel. Quel est ce médecin? Origène ne le nomme pas explicitement ici, encore que la circonstance d'obliger le pénitent à accomplir devant l'Eglise la pénitence publique suppose manifestement que le confesseur est un homme d'Eglise. Mais voici qui n'a pas besoin d'explication. Dans son homélie II sur le Lévitique, nº 4, Origène énumère les divers moyens par lesquels nous obtenons, dans le christianisme, la rémission des péchés ; et il en vient au septième, « moyen laborieux, dit-il, à savoir la pénitence, quand le pécheur lave sa couche de ses larmes, fait de ses pleurs son pain du jour et de la nuit, quand il ne rougit pas d'avouer au prêtre du Seigneur son péché et d'en demander le remède, selon ce qui est dit : *Je m'accuserai moi-même de mon iniquité au Seigneur, et toi, tu me remettras l'impiété de mon cœur.* » C'est aux prêtres de l'Eglise, en effet, remarque-t-il ailleurs (1), que, à l'imitation de celui qui a institué le sacerdoce, revient l'office de recevoir les péchés du peuple et de donner à ce peuple la rémission de ces péchés. « Le laïque, s'il pèche, ne peut lui-même effacer sa faute : il requiert le lévite, il a besoin du prêtre ; bien mieux, il va parfois à quelqu'un de plus grand qu'eux : il est besoin du pontife pour qu'il puisse recevoir la rémission de ses fautes » (2).

Origène, Messieurs, est un témoin précieux et pour l'Egypte

(1) *In Levitic.*, homil. v, 3.
(2) *In Numeros*, homil. x, 1.

et pour la Palestine, car il a successivement enseigné dans ces deux contrées. En passant d'Origène à saint Cyprien, nous ne quittons pas l'Afrique, puisque nous passons à Carthage; mais nous revenons à l'Eglise latine que nous avions laissée pour un temps. Les circonstances qui ont amené saint Cyprien à s'occuper spécialement de la pénitence sont connues. La persécution de Dèce, en l'an 250, avait causé dans l'Eglise d'Afrique de nombreuses et lamentables défections. Beaucoup de chrétiens, effrayés par les menaces du supplice, avaient ou bien apostasié en effet et sacrifié aux idoles — c'étaient les *sacrificati* — ; ou bien avaient, à prix d'argent, obtenu de la complaisance de certains commissaires du gouvernement des certificats attestant qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils s'en fussent abstenus — c'étaient les *libellatici* ; — à tous on donnait le nom de *lapsi*, tombés. Cependant, dès 251, la tourmente passée, ces chrétiens faibles demandèrent à être réconciliés et à rentrer dans l'Eglise. Saint Cyprien ne s'y opposa pas en principe : au contraire ; mais, appuyé par le concile de ses évêques et par le clergé romain auquel il en avait écrit, il exigea que ceux d'entre les *lapsi* qui n'étaient pas à l'article de la mort fissent, avant d'être absous, une pénitence proportionnée à la gravité de leur faute, pénitence qui, pour les *sacrificati*, devait durer toute leur vie. Les coupables trouvèrent la décision trop dure ; ils firent schisme, mirent à leur tête un prêtre nommé Novat, et plus tard, se rejetant dans un rigorisme outré, s'organisèrent en une église indépendante. C'est le parti des novatiens dont j'ai eu déjà l'occasion de parler, et qui persista fort longtemps en face de l'Eglise orthodoxe.

Saint Cyprien exige donc des *lapsi* la pénitence : « Comment ! s'écrie-t-il, alors que pour de moindres péchés, les pécheurs font pénitence le temps convenable, et, selon l'ordre de la discipline, viennent à l'exomologèse et reçoivent par l'imposition de la main de l'évêque et du clergé le droit de communier, maintenant, dans ces jours d'épreuve, au fort de la persécution, l'Eglise ne jouissant pas encore de la paix, les *lapsi* seront admis à la communion, on offrira en leur nom le sacrifice et, sans qu'ils aient fait pénitence, sans qu'ils aient accompli l'exomologèse, avant que l'évêque et le clergé leur

aient imposé les mains, ils recevront l'eucharistie, quand il est écrit : *Celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur !* » (1) Cyprien s'indigne d'une pareille violation des règles de l'Eglise : il veut que les *lapsi* commencent par faire pénitence, par accomplir l'*exomologèse*, c'est-à-dire cet acte complexe qui comprend à la fois et l'accusation de ses fautes et leur expiation, puis qu'ils reçoivent leur pardon de l'évêque et du clergé. La pensée de l'évêque de Carthage sur ce point n'est pas douteuse. Dans son traité *De lapsis*, il traite à nouveau cette question. Certains chrétiens avaient eu la pensée d'apostasier sans en venir au fait. Il s'agissait là d'un péché purement intérieur. Qu'en décide saint Cyprien? « Bien que ces chrétiens, dit-il, n'aient commis le crime ni des *sacrificati* ni des *libellatici*, cependant parce qu'ils ont songé à le faire, qu'ils s'en accusent avec douleur et simplicité aux prêtres du Seigneur, qu'ils accomplissent l'exomologèse de leur conscience, qu'ils déchargent le fardeau de leur âme ». Et encore : « Que chacun de vous, mes frères, je vous en prie, confesse son péché, pendant que sa confession peut être reçue, pendant que la satisfaction qu'il en fait et l'absolution que les prêtres lui en donnent sont agréables au Seigneur » (2).

Aussi bien dans les œuvres de saint Cyprien que dans celles d'Origène, nous retrouvons donc, Messieurs, au milieu du IIIe siècle, les éléments essentiels de notre sacrement de Pénitence. Remontons quelque trente ou quarante ans plus haut, nous les trouverons encore. Un décret du pape Calliste a paru à Rome qui a échauffé la bile de Tertullien. Le Pape, jugeant excessive la sévérité avec laquelle on traitait les pécheurs coupables de fautes charnelles, et pour ne pas jeter ces pécheurs dans le désespoir, a adouci pour eux la discipline antérieure. Désormais, on leur remettra leurs péchés, après qu'ils en auront fait une juste pénitence. Et pour prendre cette mesure, pour accorder ce pardon, quelles raisons invoque le pape? Sans doute, pour en justifier l'opportunité, il al-

(1) *Epist.*, XVI, 2.
(2) *De lapsis*, 28, 29.

lègue des exemples tirés de l'Ecriture ; mais pour en établir l'autorité, il s'appuie simplement sur les paroles dites à Pierre et à ses successeurs : *Sur cette pierre j'établirai mon Eglise ; je te donnerai les clefs du royaume céleste; tout ce que tu lieras ou délieras sur la terre sera lié ou délié dans le ciel.* C'est Tertullien, Messieurs, Tertullien qui, devenu montaniste et dans l'excès de son rigorisme, conteste le droit et le pouvoir du pape, c'est lui-même qui nous apprend ces détails. Calliste remet leurs péchés aux fornicateurs, et il les leur remet en vertu du pouvoir des clefs (1). Remarquez d'ailleurs que Tertullien ne veut pas enlever aux évêques tout pouvoir de pardonner : il veut seulement excepter de ce pouvoir certaines fautes plus énormes dont il veut réserver à Dieu la rémission. Car l'idée qu'il nous donne, dans ses deux traités *De poenitentia* et *De pudicitia*, des exercices de la pénitence est exactement celle que nous avons vue dans saint Cyprien. Le coupable doit d'abord avouer ses fautes à l'évêque ou à son délégué. Cette confession sert à celui-ci à déterminer la satisfaction ou pénitence que le pécheur doit accomplir : *quatenus satisfactio confessione disponitur ;* puis, lorsque la pénitence est accomplie, l'évêque accorde le pardon : *veniam ab episcopo consequi poterit* (2). C'est encore en substance toute notre pénitence sacramentelle.

Tertullien nous a conduits jusqu'aux dernières années du IIe siècle. Entrons-y à sa suite. Un témoin nous y attend qui nous touche de bien près : c'est saint Irénée. Saint Irénée, dans son grand traité *Contre les hérésies,* écrit aux environs de l'an 180, s'est occupé surtout à décrire certaines formes du gnosticisme au IIe siècle, et à lui opposer l'autorité de la Tradition et de l'Eglise. Il a rencontré cependant l'occasion de dire un mot de la pénitence. Des femmes se sont laissé séduire par le gnostique Marcus et ses disciples, et ont perdu, dans cette fréquentation, leur vertu avec leur foi. Les frères cependant ne les abandonnent pas, et plusieurs d'entre elles reviennent à résipiscence. Quelle est leur conduite? Elles se condamnent, dit saint Irénée, à l'exomologèse publique, c'est-à-dire, comme

(1) *De pudicitia,* 1, 18, 21.
(2) *De poenitentia,* 9 ; *De pudicitia,* 18.

Tertullien l'expliquera plus tard, elles confessent leurs fautes et en acceptent la pénitence qu'elles accomplissent publiquement. Mais d'autres n'ont pas ce courage. Leurs fautes sont secrètes évidemment, et elles sont effrayées à la pensée d'une satisfaction qui les mettra en évidence : elles désespèrent de la vie de Dieu et se retirent complètement de la communauté chrétienne ou y adoptent une attitude absolument équivoque (1). Irénée ne parle pas du pardon accordé aux premières : il est évident toutefois par ce qu'il dit que ce pardon leur a été donné au moins à la mort. Leur pénitence a duré toute la vie ; mais elles sont mortes réconciliées avec Dieu et avec l'Eglise.

Saint Irénée est le plus ancien auteur qui nous fournisse, sur les exercices de la pénitence sacramentelle, des détails précis. Ce n'est pas que le thème général de la pénitence ait été inconnu aux écrivains qui l'ont précédé. Nous possédons entre autres, d'un frère du pape Pie Ier, Hermas, tout un écrit intitulé *Le Pasteur*, composé entre les années 136 et 145, et dont l'objet est de montrer la nécessité et l'efficacité de la Pénitence. Mais Hermas, dans son livre tout rempli de visions et de symboles, n'a parlé qu'obscurément du rôle de l'Eglise dans la réconciliation du pénitent. D'autres documents plus anciens, comme la lettre du Pseudo-Barnabé, comme la *Doctrine des douze apôtres*, mentionnent une confession des péchés qui doit se faire dans l'église. Malheureusement, ces textes sont trop courts et trop peu explicites pour que nous en fassions état. Faut-il s'étonner, Messieurs, de ce silence relatif? Non, nous ne nous en étonnerons pas, si nous remarquons, avec l'historien Eusèbe de Césarée, l'homme qui, au IVe siècle, a le mieux connu la littérature ancienne, qu'avant saint Irénée on n'a presque pas écrit dans l'Eglise, et si nous observons que le peu d'écrits qui nous est resté de cette époque reculée consiste surtout en quelques lettres de circonstance, portant sur des objets précis et limités.

Mais, du reste, il serait parfaitement puéril de s'imaginer que cette longue chaîne de tradition dont j'ai déroulé les anneaux ne tient à rien dans l'Evangile, et que cette discipline

(1) *Adv. haeres*, I, 13, 5, 7.

sacramentelle, que nous avons vu partout pratiquée, ne remonte pas à Jésus-Christ lui-même. Nous avons nommé tout à l'heure saint Irénée. Il a été, nous ne l'ignorons pas, le disciple de saint Polycarpe et saint Polycarpe a été le disciple de saint Jean. Le lien est court et il est fort qui rattache saint Irénée à saint Jean. Or, Messieurs, ouvrons l'évangile que saint Jean a écrit moins d'un siècle avant l'ouvrage d'Irénée. Qu'y lisons-nous? Jésus-Christ ressuscité a pénétré à travers les porte closes dans le lieu où les disciples sont rassemblés. Il les salue : *La paix soit avec vous !* Et ils se réjouissent à sa présence. Mais il continue : *Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie.* Et il souffle sur eux : *Recevez le Saint-Esprit, ceux à qni vous remettrez les péchés ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* (XX, 21-23). Cette parole rapportée par saint Jean n'est pas isolée : ce pouvoir de retenir et de remettre les péchés avait été déjà promis à Pierre et aux apôtres dans une formule plus générale conservée par saint Matthieu, et dont celle de saint Jean n'est qu'une précision : « *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux... Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* » (XVI, 19 ; XVIII, 18). Quelques critiques, qui ne sont pas des nôtres, ont voulu voir à la vérité dans ces textes une allusion directe au pouvoir de baptiser, c'est-à-dire de remettre les péchés par le baptême ; mais ils avouent d'ailleurs — et je cite ici M. Loisy (1) — qu' « on doit dire que l'autorité apostolique n'est point épuisée par là ; et que si l'Eglise peut refuser le baptême aux indignes, comme elle l'accorde à ceux qui sont bien disposés, elle garde sur les baptisés, relativement au péché, un pouvoir qui se manifeste aussi sous une double forme, positive et négative, par la concession ou le refus d'absolution, selon le besoin et l'opportunité. Ces textes montrent que la communauté chrétienne s'est, dès l'origine, attribué un tel pouvoir, et qu'elle croyait le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Evangile. » C'est donc en vertu de ce pouvoir que Jésus-Christ leur a donné, Messieurs, par la force de l'Esprit

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 249.

qui leur est communiqué, et par son autorité que les apôtres et leurs successeurs doivent lier ou délier, remettre ou retenir les péchés. Remettre ou retenir ! Ils sont donc juges : ils ne sont pas, permettez-moi l'expression, de simples instruments d'absolution devant qui l'on va s'incliner dans un geste vague de repentir. Ils jugeront, ils décideront s'il y a lieu de pardonner ou de retenir les péchés ; et comment pourraient-ils porter ce jugement s'ils ne connaissent et les fautes et les dispositions du pénitent ; et comment auraient-ils la plupart du temps cette connaissance autrement que par son aveu, par sa confession? Le caractère judiciaire de la sentence emporte l'instruction de la cause, et l'instruction de la cause emporte la connaissance du délit, et par conséquent, dans l'espèce, l'aveu du coupable. C'est bien ainsi, Messieurs, que l'antiquité l'a compris, que saint Grégoire notamment l'a expliqué, nous l'avons vu ; et c'est pourquoi nous avons, dans ces paroles du Sauveur le fondement de tout le pouvoir que l'Eglise a revendiqué, et le principe de tous les développements qu'elle a donnés par la suite à sa discipline pénitentielle. Le sacrement de Pénitence n'est une invention ni du moyen âge ni même de l'antiquité chrétienne : il est une institution de Jésus-Christ.

IV

Nous pourrions conclure ici, Messieurs, mais il faut, avant de le faire, écarter, en quelques mots du moins, une objection que l'on ne manque pas de nous opposer. Si la pénitence sacramentelle, dit-on, était connue dans tous ses éléments depuis l'origine, comment se fait-il qu'il soit en somme si rarement question de la confession? comment les Pères de l'Eglise attribuent-il si souvent à la pénitence en général, à l'expiation du péché notamment, la vertu de l'effacer, sans faire mention du sacrement et de l'aveu qui en est une partie?

Les faits que l'on nous objecte, Messieurs, ne sont vrais qu'en partie, nous l'avons vu : il s'en faut que la mention de la confession et de l'absolution soit aussi rare qu'on le prétend.

Mais d'ailleurs il est exact que l'on trouve, dans l'ancienne littérature ecclésiastique, des multitudes d'exhortations au repentir, à la pénitence, accompagnées de l'assurance du pardon, sans que mention expresse soit faite, dans ces écrits, de l'intervention du prêtre et de l'aveu du pénitent. La chose, si elle se produisait de nos jours, serait surprenante : à cette époque elle n'a rien qui doive nous étonner. Jusqu'aux ve et vi^e siècles et même plus tard, il est certain que le sacrement de pénitence était reçu rarement, beaucoup plus rarement qu'à notre époque ; et surtout nous ne trouvons pas, avant le viiie siècle, de loi ecclésiastique qui oblige les fidèles à le recevoir à des moments fixes, chaque année par exemple. Les chrétiens paraissent avoir été à ce point de vue, à peu près abandonnés à leur conscience. D'autre part, c'est la doctrine de l'Eglise que la pénitence parfaite, disons, pour parler comme la théologie moderne, la contrition parfaite efface le péché même en dehors du sacrement, pourvu que d'ailleurs on soit disposé à le recevoir quand il sera nécessaire. Dès lors, et en attendant que les pécheurs fussent disposés à recourir au ministère du prêtre, que pouvaient faire à leur égard les prédicateurs et les moralistes, sinon les exhorter à concevoir de leurs fautes un regret profond, à en faire une pénitence aussi parfaite que possible, afin que ces fautes fussent au plus tôt effacées et pardonnées? C'est à quoi ils se sont employés, et ce qui nous explique la forme et les lacunes de leurs écrits. — Ceci est une première réponse à l'objection : et en voici une seconde qui la complète. Des trois parties de la pénitence sacramentelle, confession, satisfaction, absolution, la mentalité moderne met l'accent sur la confession, tellement que cette partie du sacrement, qui n'en est pas la plus essentielle, lui prête souvent son nom. Autrefois, il n'en était pas ainsi, et il n'est que de lire nos auteurs pour voir que la satisfaction, la pénitence strictement dite, parce qu'elle était de beaucoup la partie la plus laborieuse et la plus longue, attirait surtout leur attention, et devait, à leur avis, attirer principalement aussi celle du coupable. Et, par conséquent, il ne faut pas être surpris qu'ils aient concentré sur ce point tous leurs efforts, et que cet objet particulier de leurs exhortations en paraisse

parfois être l'objet unique. Cet objet, pour être unique, n'était pas pour cela exclusif ; et nous voyons bien, par la façon dont ils parlent ailleurs ou dont parlent d'autres auteurs à côté d'eux, qu'ils n'ignoraient pas ni n'avaient pas l'intention que l'on négligeât ce sur quoi ils avaient cru pouvoir se taire.

Résumons-nous donc, Messieurs, et concluons d'un mot. Jésus-Christ a donné à son Eglise le pouvoir de purifier les consciences, de retenir et de pardonner les péchés, de lier et de délier. Ce pouvoir doit s'exercer sous la forme d'un jugement : il y a, au sens propre du mot, un *tribunal* de la pénitence. Forte de cette autorité, et appuyée sur la parole du Maître, l'Eglise a, en effet, dès le principe pardonné les péchés, réconcilié les coupables avec Dieu, mais après avoir exigé d'eux l'aveu de leurs fautes et les avoir soumis à une expiation préalable. Aveu, satisfaction du pécheur, absolution du prêtre ou de l'évêque, c'est tout l'essentiel de notre sacrement de Pénitence, dont il serait aussi contraire à l'histoire qu'invraisemblable au regard de la raison de dire qu'il est une création des hommes.

J. TIXERONT.



Les Intérêts de la France
dans la Question d'Orient

Suite et fin (1)

Il y a donc une « France du Levant », comme l'écrivait M. Lamy; nous la devons à l'immortel rayonnement des Croisades, au souvenir ineffaçable des « gestes de Dieu par les Francs », aux travaux apostoliques de nos missionnaires et à la charité conquérante de nos religieuses françaises. Aussi, d'après M. de Mun dans l'*Echo de Paris*, « la rupture de la France avec le Saint-Siège fut pour elle, dans tout l'Orient, un véritable désastre. Sur la terre sacrée dont nous paraissions nous détourner, nos rivaux accoururent, empressés à effacer nos traces...

« Cependant les cœurs nous restaient. Encore aujourd'hui, quand on demande à un Libanais sa nationalité, il répond, comme il y a dix ans, l'un d'eux, à M. Ludovic de Contenson : « Je suis maronite, catholique et Français. » Ceux qui n'ont pas entendu les chrétiens du Liban parler de la France, qui n'ont point lu dans leurs yeux, senti l'étreinte de leurs mains, ignorent une part de la gloire nationale. »

Les Turcs eux-mêmes ne peuvent pas moins faire que d'aimer la France, si douce pour eux, et M. Stéphane Lausanne, envoyé du *Matin* à Constantinople, où il visitait les hôpitaux

(1) Voir janvier.

encombrés de blessés, de cholériques même, que soignent partout des religieuses françaises, a écrit naguère, à propos de ces blessés qu'il avait interrogés :

« Je leur montrai les guimpes blanches des sœurs qui mettaient dans cette obscurité je ne sais quelle douce lumière. « Est-ce que ces femmes vous soignent bien? »

« Les figures crispées se détendirent et un murmure de remerciements courut le long des lits. « Oh oui ! elles nous soignent bien ! »

« L'un d'eux, qui devait être le chef des autres ajouta : « Ni notre père, ni notre mère ne nous soigneraient mieux. »

« Eh bien, leur dis-je, quand vous retournerez là-bas, dans vos montagnes, dites que ces femmes qui vous ont soignés comme ne l'aurait pas fait votre mère, venaient de France. Répétez tous maintenant le mot France. »

« Les figures blêmes répétèrent le nom de la France et le chef encore ajouta : « La France est généreuse. Merci à la France ! »

« Je regardai cet homme qui avait les traits durs et un reflet brutal dans l'œil, mais dont la voix rauque avait pris une inflexion de douceur inconnue pour prononcer ces mots, et je m'enquis de sa ville natale. Il me jeta : Adana !

« Adana ! Pourquoi ce mot me fit-il tressaillir et évoqua-t-il dans ma pensée toute une histoire de meurtre et de sang au fond des montagnes d'Arménie ?

« Adana ! Ce nom, la petite sœur de charité aussi l'avait bien entendu, car se tournant vers moi, elle me dit : « Adana... il y a trois ans, nous avons eu une de nos sœurs qui a failli être tuée dans le massacre ».

« Mais elle, la vaillante fille, elle n'avait pas de frisson. Elle se pencha, au contraire, très maternelle, vers le blessé et le borda comme un enfant, tandis que le chapelet qu'elle portait en sautoir heurtait doucement la barre de fer du lit et que, sur la blancheur du drap, je voyais se détacher une petite croix où un Christ étendait sur les haines des hommes ses grands bras de pitié ».

***

Ce serait donc un crime de lèse-patrie que d'abdiquer en Orient notre patrimoine de gloire séculaire. On ne le fait pas en parole, mais en réalité, lisait-on l'autre jour dans la *Croix :*

« Personne n'est là pour coordonner les efforts déployés et les résultats réalisés. Ah ! si les religieux d'Orient étaient soutenus !... Ah ! si au lieu des maigres 900.000 francs inscrits au budget, et dont une bonne partie va d'ailleurs à la fameuse *Mission laïque,* la foule presque innombrable de nos missionnaires d'Orient recevait de quoi développer les écoles, les collèges trop étroits et trop pleins ! » Hélas ! nos religieux et religieuses sont réduits à vivre de charité et des aumônes que recueillent Franciscains, Jésuites, Œuvre des écoles d'Orient, Lazaristes, Frères et Sœurs. Ils font quand même des merveilles pour les intérêts inséparables de l'Eglise et de la France.

L'action du gouvernement français serait d'autant plus nécessaire que celle de l'Angleterre se poursuit avec une logique persévérante selon le plan que lord Kitchener ne porte pas seulement dans sa tête, mais s'applique à réaliser sans perdre de temps. Son activité, sa méthode patiente et pratique sont connues. Il joint à l'imagination, sans laquelle il n'est pas de haute politique, une expérience exceptionnelle, un flegme et une résolution rares. Il est au Caire sur son vieux terrain de prédilection, au centre des mouvements qu'il dirige et qui doivent mettre dans la main de l'Angleterre, depuis Malte jusqu'au Gange, tout le bassin oriental de la Méditerranée, l'Arabie et le golfe Persique, sans parler de la Mésopotamie et de la Perse méridionale. Lord Curzon doit être satisfait.

La nécessité de dominer la Syrie pour compléter le mouvement s'imposait : aussi le *Foreign Office* ne reculera-t-il devant rien pour y fortifier l'influence britannique, sans dissimulation ni scrupule. Déjà récemment, on signalait les premiers symptômes de cette tentative qui avance bon train. Une lettre édifiante, envoyée de Beyrouth au *Temps,* décembre 1912, achève d'éclairer l'opinion française :

« Depuis assez longtemps, il existe à Beyrouth et à Damas deux Comités qui travaillent activement *pour amener la population syrienne à réclamer l'occupation anglaise.* Ces deux Comités se sont réunis dernièrement à Beyrouth et ont envoyé des délégués en Egypte, probablement pour prendre des ordres.

« *La propagande anglaise se fait au grand jour.* Dimanche 10 novembre, le croiseur anglais « Bartham » a mouillé en rade de Tripoli-Syrie. Le commandant est allé voir le gouverneur et lui a annoncé que, s'il était obligé d'intervenir pour rétablir l'ordre, ses hommes, une fois à terre, ne partiraient que pour être remplacés par des troupes anglaises qui viendraient pour ne plus s'en aller. *L'absence de bâtiment français à Beyrouth à cette date a fortifié dans les esprits cette idée d'occupation anglaise.*

« Les débuts de cette campagne ont commencé chez les musulmans, avec la propagande faite parmi les indigènes en Algérie, sous les auspices du Comité Union et Progrès, et qui a amené 10.000 Algériens à Damas.

« J'apprends qu'il y a une dizaine de jours, *le secrétaire de lord Kitchener est venu ici.* Il est allé à Damas, Jaffa et Caïffa. Il a été tenu des réunions en sa présence, où les musulmans formaient la totalité de l'assistance.

« Partout le même but a été envisagé : *se soulever, et faire quelques massacres et réclamer l'intervention anglaise.* Bien mieux : des délégations ont été trouver le consul général d'Angleterre à Beyrouth, pour le supplier de s'occuper des musulmans de Syrie. Le consul général a répondu que *pour le moment* il ne pouvait agir que par des paroles, mais que, si on lui remettait une pétition signée, il la ferait parvenir à son gouvernement. La pétition a été remise. Il ne se passe pas de nuit à Beyrouth sans qu'il ne se tienne des conciliabules du même genre.

« La colonie française et nos protégés syriens sont fort émus de cette audacieuse propagande, à laquelle ils résistent énergiquement, *désirant que la France ne permette aucun changement au lien traditionnel.* »

Le lien traditionnel dont parlent nos protégés, avec une sympathie qui nous touche, représentait jadis une force qu'il nous a plu de négliger : si bien qu'elle est tombée dans un dis-

crédit assez piteux. Avons-nous cru que personne n'oserait nous remplacer dans le cœur des Syriens? Lord Kitchener prouve qu'il est toujours imprudent de négliger ses avantages. En l'absence des Français, dont le gouvernement, si mal engagé dans l'anticléricalisme et l'oubli de nos intérêts extérieurs, ne sait plus que s'abstenir au pays même de notre protectorat séculaire, les Anglais s'installent. Quand les diplomates auront à liquider les questions balkaniques et orientales, le souvenir de lord Beaconsfield, le conquérant de Chypre, en 1878, ne sera pas oublié par sir Edward Grey. Il y a des précédents historiques qui auront bientôt de l'écho, dans des circonstances analogues, avec la même liberté dans les conceptions et le même sans-gêne dans l'exécution.

Sans doute, le 21 décembre 1912, M. Poincaré, dans sa déclaration au Sénat, plus explicite que celle à la Chambre, disait pour la Syrie et le Liban :

Je n'ai pas besoin de rappeler au Sénat que nous avons au Liban et en Syrie des intérêts traditionnels que nous entendons maintenir et faire respecter.

C'est sans motif qu'on a insinué qu'un dissentiment s'était glissé à l'occasion de cette affaire entre l'Angleterre et nous. Le gouvernement britannique nous a, au contraire, amicalement déclaré qu'il n'avait ni l'intention d'agir, ni dessein, ni aspiration politique dans ces régions.

Nous sommes décidés à maintenir l'intégrité de l'empire ottoman en Asie, mais aussi, à n'abandonner aucune de nos traditions de sympathie, à ne laisser en souffrance aucun de nos intérêts.

Le *Temps* du 23 décembre écrivait à ce propos :

« A cette affirmation dont il est à peine besoin de dire que le gouvernement britannique la connaissait avant qu'elle devînt publique, la grande presse anglaise répond ce matin dans les termes les plus cordiaux.

« Il ne s'agit. à aucun degré, est-il besoin de le dire? d'une politique territoriale. Il s'agit simplement de ne pas laisser discréditer le nom de la France chez les chrétiens d'Orient ; il s'agit en premier lieu de faire aboutir le projet de réforme du Liban.

« Le Conseil élu du Liban comprend 11 membres, dont 8 ont été élus grâce à l'appui de la diplomatie française. Or, de ces huit personnes choisies par nous, aucune ne parle le français.

« De même, le dernier président intérimaire du Conseil libanais, maintenu aussi avec l'appui de la France, ne savait pas un mot de français.

« Et cela se passe au Liban, dans un pays où notre langue est uni-

versellement répandue, où même elle est officielle. La conséquence, c'est que le français jadis employé pour la correspondance du gouverneur avec la Porte, tend à disparaître, même dans l'administration intérieure du Liban où cependant il est légal.

« Grâce à cette absence de direction, tous les problèmes libanais sont lamentablement en souffrance. S'agit-il du choix du nouveau gouverneur? Notre diplomatie n'a même pas réussi à obtenir que les noms des candidats proposés par la Porte fussent fournis dans le délai normal et nécessaire.

« Notre politique au Liban, depuis quelques années, est d'une pauvreté misérable. Il en est ainsi, d'ailleurs, non seulement au Liban, mais dans toute la Syrie.

« M. Poincaré a fait connaître aux Libanais et aux Syriens qu'il allait prendre en mains leurs revendications. Il a signalé à la Turquie la nécessité d'y faire droit. Il s'est assuré que l'Angleterre reconnaissait pleinement dans ces régions notre intérêt spécial qui est avant tout un intérêt moral.

En effet, le 23 décembre, les ambassadeurs des six puissances et Noradounghian, ministre des affaires étrangères, ont signé le protocole des réformes concernant le Liban.

Couyoumgian, sous-secrétaire aux affaires étrangères, Arménien catholique, est nommé gouverneur du Liban pour cinq années.

Le protocole du Liban modifie le régime électoral du conseil administratif. Les membres sont élus non seulement par les chefs des villages, mais par des délégués de chaque centaine de contribuables. Le protocole a arrêté les dispositions pour assurer l'indépendance des membres du conseil administratif qui ne pourront être suspendus que pour des fautes graves après avis conforme du conseil.

Le budget sera élaboré par le conseil et publié. Le nouveau gouverneur sera chargé d'élaborer le projet de réformes financières qui sera soumis à la Porte et aux ambassades six mois avant l'expiration de son mandat de gouverneur.

Les affaires commerciales entre les Libanais seront jugées par les tribunaux libanais et non par le tribunal de Beyrouth. Le nombre des gendarmes sera élevé de 800 à 1.200. On adjoindra à la gendarmerie un des officiers étrangers chargés de réorganiser la gendarmerie en Turquie.

En dehors du protocole, la Porte a notifié aux ambassadeurs l'ouverture des ports de Djouni et de Nédiyounons.

Pour obtenir la signature du protocole et des négociations que les procédés dilatoires de la Porte firent durer plus de six mois, l'ambassade de France a été secondée par les ambassades de Russie et d'Angleterre qui lui ont constamment prêté le plus cordial appui.

Néanmoins, le patriarche arménien a dû protester contre l'oubli de certains intérêts majeurs des chrétiens et réclamer un chef chrétien pour la gendarmerie. D'autre part, le 7 janvier 1913, on écrivait de Saint-Pétersbourg qu'un accord existerait entre la Russie et l'Angleterre au sujet du partage de l'Asie-Mineure en sphères d'influence.

La Russie recevrait l'Arménie, le Kurdistan, les territoires de la mer Noire, où un programme de chemins de fer français serait déjà établi. L'Angleterre obtiendrait la Syrie, la Palestine, l'Arabie, la Mésopotamie.

Les intérêts allemands de nature exclusivement économique et les intérêts français en Syrie seraient l'objet d'un règlement définitif.

Que deviendrait donc notre protectorat?

***

Dans la Turquie d'Europe, surtout à Constantinople, à Salonique et dans les grandes villes qui sont déjà tombées ou vont tomber, comme Andrinople, au pouvoir des Bulgares et de leurs alliés, la France compte un grand nombre d'œuvres, collèges florissants, comme celui de Sainte-Pulchérie, celui des Capucins, écoles primaires et supérieures de garçons et de filles, très peuplées, hôpitaux, dispensaires, orphelinats, où, d'un côté les Lazaristes, les Franciscains, les Capucins, les Assomptionnistes, de l'autre, les Sœurs de charité, les Sœurs de Saint-Joseph, les Sœurs de l'Assomption, les Oblates de Marie, que les Turcs respectent et protègent de par les traités, font aimer la France et sa langue, sa religion et son génie civilisateur et bienfaisant.

M. Parsy écrivait à la *Croix* le 14 décembre dernier, des notes sur Salonique :

— Je prends une voiture. Cocher turc. J'essaye de baragouiner du turc pour lui indiquer où je veux aller.

— Parlez français, Monsieur... Je suis un ancien élève de Saint-Benoît, l'école des Frères de Constantinople...

C'ect curieux ce qu'il y a de gens ici qui ont appris le français dans nos écoles congréganistes !

Quelle est la situation des catholiques dans les Etats des Balkans, Monténégro, Serbie, Grèce et Bulgarie?

Le Monténégro est si petit, avec ses 250.000 habitants, que la question religieuse ne peut guère nous préoccuper en ce pays, qui, d'ailleurs, a un concordat avec Rome, donnant toute liberté au catholicisme.

Il n'en va pas de même en Serbie, où jusqu'à ce moment les catholiques n'étaient pas tolérés. Heureusement, la victoire a élargi les sentiments et les idées du roi Pierre de Serbie, et comme Mgr Laurent Miedia, archevêque d'Uskub, était allé lui présenter les hommages des catholiques du villayet, le souverain, après avoir déclaré que les catholiques peuvent avoir confiance et se réjouir des victoires des alliés balkaniques, ajouta :

« Nous avons fait la guerre pour soustraire nos frères opprimés à la plus noire des tyrannies, et nous voulons garder maintenant les bienfaits immenses que nos succès nous ont assurés.

« La plus grande liberté du culte sera accordée. Pour nous, tous les chrétiens sont et doivent être des frères. Les catholiques de toute l'Europe ont accompagné de leurs vœux notre lutte sanglante; cela, nous ne l'oublierons jamais. Je crois pouvoir affirmer que ces sentiments sont partagés par tous les souverains alliés.

« L'un de mes premiers soins, lorsque la guerre sera finie, ce sera de m'adresser à Rome pour m'entendre avec le Saint-Siège au sujet de la situation des catholiques de ces régions. »

Le 23 novembre dernier, l'officieuse *Samouprava*, organe du gouvernement, radical, mais infiniment plus libéral qu'en France, parlait du nouvel état de choses créé par l'accroissement considérable du nombre des catholiques romains.

« Le devoir s'impose, écrivait-elle, de s'occuper de leur bien-



être spirituel. La création d'un concordat avec le Vatican, à l'exemple du Monténégro, donnerait à l'Etat l'occasion de montrer aux catholiques romains qu'il leur porte l'attention à laquelle ils ont droit. »

Le 5 décembre, M. Paul Parsy, qui voyage dans les Balkans, faisait part à la *Croix* d'un entretien qu'il venait d'avoir avec M. Yovanovitch, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, à Belgrade.

« Il est exact que le gouvernement serbe songe à entrer en conversation avec Rome, afin de donner une situation régulière et légalement reconnue au catholicisme en Serbie.

« En conformité de vues avec le Cabinet serbe tout entier, M. Yovanovitch prépare d'une façon active ces conversations.

« D'accord avec sa première Constitution de 1869 et celles qui l'ont suivie, d'accord aussi avec une loi qui, dès 1853, proclamait en Serbie la liberté des cultes et des croyances, le gouvernement de Belgrade désirerait conclure un concordat sur la base d'une très large liberté pour l'Eglise catholique. Liberté absolue en ce qui concerne les questions de foi, de mœurs et de culte. C'est de toute évidence.

« Le point délicat des négociations sera celui-ci : à défaut d'éléments serbes, aux prêtres de quelle nationalité Rome donnera-t-elle la juridiction religieuse?...

« La Serbie, ai-je cru comprendre, manifestera sur ce point le désir d'avoir le droit d'intervenir dans le choix des représentants de la hiérarchie catholique en pays serbe. Son vœu, pour parler ici sans détours, c'est de n'avoir point, par exemple, un *évêque autrichien*. M. Yovanovitch ne m'a point dit la chose d'une façon aussi brutale que je l'exprime ici. Mais c'est là ce que j'ai le droit d'inférer de certains des propos entendus dans cet entretien.

« Tout est à peu près préparé, a conclu le ministre, pour nos premières démarches. Nous espérons aboutir. Nous comptons aussi être soutenus dans nos loyales négociations par les sympathies de tous les milieux catholiques..., de ceux bien entendu qui n'ont pas un intérêt politique à nous voir échouer. »

Il va de soi que, si le culte catholique est reconnu en

Serbie par un Concordat, il bénéficiera des subventions prévues au budget pour les cultes et les écoles, — oui, n'en déplaise à nos Bouffandeau, les écoles ! — non orthodoxes. Les juifs, les luthériens, les musulmans sont déjà inscrits à ce chapitre du budget.

Au commencement de janvier 1913, on annonçait que les négociations de la Serbie avec Rome sont entamées et vont aboutir à un Concordat.

***

En Grèce, dans tout le royaume, le nombre des catholiques ne dépasse pas 25.000, dont 12.000 à Athènes et 6.000 à Patras ; le reste est dispersé dans diverses localités. Le tiers des catholiques est grec d'origine ; les deux autres tiers sont composés d'étrangers, Autrichiens, Italiens et Français. Le siège métropolitain est à Athènes. Mgr Petit, religieux français des Pères de l'Assomption, récemment promu à ce siège, a sous ses ordres quinze prêtres et possède quelques écoles congréganistes françaises et italiennes. En Grèce, l'Eglise catholique jouit d'une certaine tolérance ; mais il lui est interdit, comme dans tous les autres pays balkaniques, de faire aucune propagande. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans tous les pays ci-dessus énumérés, les conversions au catholicisme soient des faits malheureusement très rares.

***

En Bulgarie, le catholicisme est toléré. L'Eglise y possède un vicariat apostolique, dont le chef est Mgr Doulcet, religieux passionniste d'origine française, évêque de Nicopolis, dont la résidence est à *Roudschouk*. Il est aidé dans sa mission par plusieurs de ses confrères. Il existe également en Bulgarie un second vicariat apostolique, dont le chef est Mgr Manini, capucin italien, et qui comprend les villes de Sofia et de Philippopoli. C'est dans cette dernière ville que réside Mgr Manini.

Les deux diocèses de Roudschouk et de Philippopoli comptent chacun une quinzaine de paroisses et un séminaire ; les

paroisses sont desservies par les Pères Passionnistes dans le Nord et par les Pères Capucins dans le Sud ; des prêtres indigènes leur servent d'auxiliaires.

Les hôpitaux catholiques de Bulgarie sont au nombre de quatre :

A *Sophia*, l'hôpital Clémentine, dirigé par les Sœurs Tyroliennes de la Croix ;

A *Philippopoli*, l'hôpital catholique dirigé par les Sœurs de la Charité d'Agram.

A *Yamboli*, le dispensaire des Oblates de l'Assomption, françaises ;

A *Sistov*, l'hôpital des Sœurs Dominicaines de Cette.

Il y a deux orphelinats, dont l'un à Sophia, est tenu par des Sœurs d'Agram et des Sœurs de Saint-Joseph, françaises, et l'autre à *Philippopoli*, tenu par 25 religieuses bulgares, Tertiaires de Saint-François.

Les œuvres catholiques d'enseignement, sont :

A *Sophia*, l'école des Frères de la Doctrine chrétienne (350 élèves) ;

Le Pensionnat des Sœurs de Saint-Joseph (500 internes et externes) ;

L'école paroissiale.

A *Philippopoli*, le Collège français Saint-Augustin avec section commerciale (310 élèves, internes ou externes), tenu par les Augustins de l'Assomption ;

Le Pensionnat des Sœurs de Saint-Joseph, l'école paroissiale de Saint-André ;

A *Roudschouk*, le Pensionnat des Dames de Sion (140 élèves) ; l'école primaire paroissiale ;

A *Varna*, le Pensionnat des Oblates de l'Assomption (250 élèves), le collège Saint-Michel des Pères de l'Assomption (120 élèves) ;

A *Bourgas*, le Pensionnat des Sœurs de Saint-Joseph (150 élèves) ;

A *Yamboli*, l'école primaire paroissiale.

On compte encore les *Missions d'Yamboli :* paroisses latine et slave dirigées par les Pères de l'Assomption, et celles de *Sliven ;* communauté religieuse et église uniate dirigée par



les Pères de l'Assomption. En 1903, 70 familles bulgares passèrent au catholicisme.

La presse catholique est représentée par *La Revue franco-bulgare*, que rédigent en français les anciens élèves du collège de Philippopoli, et trois périodiques rédigés en bulgare : le *Pèlerin*, la *Vie des Saints* et la revue *Foi et Science*, dont les bureaux de rédaction sont à Sliven.

L'Eglise catholique en Bulgarie compte 30.000 fidèles et comprend aussi des *uniates* bulgares dont la liturgie — cérémonies, prières, langue — est slave et ne diffère en rien de la liturgie des Bulgares orthodoxes. Identité de la race pour tous, similitude du rite pour plusieurs : voilà deux points de contact par lesquels Rome et Sophia se rapprochent nécessairement et tendent à s'unir.

S'il ne faut pas trop compter sur la famille régnante en Bulgarie, où le tzar Ferdinand est catholique romain, la tsarine luthérienne et le prince héritier, Boris, orthodoxe, — union étrange des trois croix, — l'intérêt des Bulgares, comme l'écrivait à la *Croix* le député Ilia Bobtchef, leur commande de respecter les collèges français, « nécessaires, quand ils poursuivent le but prévu dans leurs programmes : donner à la jeunesse une éducation morale basée sur la religion chrétienne, sans afficher de propagande quelconque, orthodoxe, catholique ou évangélique ; faire œuvre agréable à Dieu en contribuant à l'éducation de la jeunesse dans la crainte de Dieu.

« Les collèges français favorisent le développement intellectuel du pays où ils existent et y font pénétrer le génie français : caractère, littérature, langue, habitudes.

« Je crois fermement que le gouvernement bulgare partage cette opinion, lui qui a reconnu si solennellement le collège français à Philippopoli avec sa section commerciale. Je crois que telle est aussi l'opinion des familles bulgares qui envoient leurs enfants de plus en plus nombreux chaque année aux collèges français de Philippopoli, Varna, Roudschouk Sophia.

« Je crois donc que le gouvernement actuel soutiendra chacune des écoles françaises qui existent dans n'importe laquelle des villes de Bulgarie.

« Pour approuver les écoles déjà existantes, le gouvernement bulgare peut trouver une raison très simple, le principe des droits acquis. Vous avez des droits acquis à vos collèges en Turquie, vous devez garder ces droits aussi en Nouvelle Bulgarie ».



Il y a une autre raison, plus forte, semble-t-il, et qu'oubliait le député bulgare : c'est la reconnaissance due à nos œuvres françaises de missionnaires, de Frères des Ecoles chrétiennes, de Sœurs de l'Assomption et de Sœurs de Saint-Joseph, d'Oblates et autres, pour les soins généreusement prodigués aux victimes de la guerre.

Actuellement, les écoles, les collèges français sont transformés en autant d'hôpitaux, et ce sont les professeurs d'hier, les éducateurs des petits enfants qui, après avoir passé sur la bure et le capuchon noir la blouse blanche des infirmiers volontaires, s'empressent autour des blessés, les transportent sur des civières ou dans leurs bras et leur donnent le secours qui les sauvera de la mort.

A Sophia, c'est l'établissement des Frères de la Doctrine chrétienne qui est devenu un hôpital : vingt Frères, vingt Sœurs de Saint-Joseph pansent et soignent les victimes de la guerre. A *Philippopoli*, c'est le Collège français des Assomptionnistes qui reçoit les blessés; une centaine d'éclopés ont remplacé dans le dortoir, dans les salles d'études et de classes, les trois cents élèves. Les professeurs du collège se sont divisés en équipes de jour et de nuit, et leurs élèves, petits et grands, « parmi lesquels, dit la *Croix*, six Français, aident au service de la table. »

D'autres dévouements se sont offerts. Notre Croix-Rouge ne s'est pas bornée à expédier un important matériel d'infirmerie et de chirurgie ; elle a envoyé là-bas ses infirmières, et ces dames françaises s'acquittent de leur charge avec une habileté et une délicatesse de Sœurs de charité.

Le comte Jean de Castellane a organisé leurs efforts avec le zèle le plus méritoire, aidé par les chirurgiens Rebreyend

et Gourion, dont on sait la compétence. La reine Eléonore, M. de Panafieu, notre ministre à Sofia, ont tenu, au cours de leurs visites, à remercier les directeurs des établissements français de Philippopoli, et à les féliciter. Et le jour de la Toussaint, tout le personnel de l'ambulance réuni autour du comte Jean de Castellane, M. Santi, consul de France, a pu dire :

« Avec ce dévouement inlassable auquel ils nous ont du reste depuis longtemps habitués, avec cet esprit méthodique d'organisation et de prévoyance avisée qu'ils mettent en toutes choses et qui leur a fait mener à si bonne fin toutes les œuvres qu'ils ont entreprises en Bulgarie, les Pères Assomptionnistes ont, en quelques jours, et avec leurs seuls moyens, installé dans leur établissement l'ambulance que vous connaissez.

« Si, comme éducateurs de la jeunesse, ils sont les maîtres que nous connaissons, nous pouvons dire aujourd'hui que, dans ce rôle improvisé d'ambulanciers, ils ont du premier coup atteint à la perfection, et dans cette circonstance ils ont su encore porter bien haut le bon renom français dans ce pays.

« Qu'ils permettent au représentant du gouvernement français de leur en exprimer toutes ses félicitations et toute sa reconnaissance ».

D'où il appert une fois de plus que « l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation. »

Le Gouvernement l'a compris en nommant M. de Castellane chevalier de la Légion d'honneur.

A *Varna*, sur la mer Noire, le Pensionnat des Oblates de l'Assomption, dont la Supérieure est une fille du général de Castex, qui prit part à la guerre de Crimée et passa à Varna, a été transformé en hôpital, petit sans doute, mais admirablement organisé pour les soldats et surtout pour les officiers.

A *Yamboli*, l'Ecole des Sœurs Oblates est devenue le centre des hôpitaux de la ville, et, à cause de son aménagement parfait, a reçu 28 officiers.

La reine Eléonore a visité l'établissement et exprimé sa vive satisfaction. Le roi Ferdinand était en gare; Sa Majesté, par télégramme, a demandé une messe pour ses soldats et pour lui.

Ne serait-ce pas un acte de monstrueuse ingratitude de la part des Bulgares que de ne pas récompenser tant de services éminents, de ne pas favoriser plus que jamais les établissements français si méritoires? Aussi, lorsque, dans les premiers jours de janvier M. le major Coussergues, chef du service militaire de la Santé, envoyé en mission spéciale dans les Balkans par le ministre de la Guerre de Paris, a visité les ambulances de Sophia et de Philippopoli, les blessés, ravis de voir briller l'uniforme de commandant français, ont poussé d'enthousiastes hurrahs ! en l'honneur du major.



Les *Serbes*, comme les Bulgares, ont pour la France la plus reconnaissante admiration, d'après M. Paul Parsy.

« Il faut avoir entendu à Uskub, à Belgrade, sur tous les chemins de la Macédoine, les Serbes parler de la France, de nos canons, de nos Sœurs de Charité, pour comprendre tout ce qu'il y a d'émouvant, de confortant aussi pour nos cœurs français dans cette sympathie ardente des Slaves à notre endroit.

Un journal allemand écrivait l'autre jour à propos du discours de M. Poincaré au Sénat : « M. Poincaré veut-il donc ourdir une petite France dans les Balkans?... » Ne vous frappez pas, Monsieur l'Allemand, c'est fait déjà, la « petite France est ourdie » là-bas, comme vous dites, si nous avons la sympathie et le cœur de ce peuple courageux auquel nous vous laisserons le droit d'écouler votre camelote.

Il faut avoir entendu les glorieux blessés de Monastir, de Prilep et de Koumanovo parler de la *Frantsouska Sestra* — la « Sœur française » — pour comprendre le rôle magnifique, l'ascendant incomparable exercé là-bas par les Filles de ce grand Français que fut Vincent de Paul et dont le saint P. Bailly aimait si souvent parler en ses conférences.

Et quel accent de confiance filiale, quel accent de fils à mère, ils avaient ces soldats blessés, quand ils disaient à nos Sœurs : « *Boli, Sestra*... J'ai du mal, ma Sœur... » Spectacle qui vous arrache des larmes ! Émotions qui vous payent de toutes les peines d'un périlleux voyage !

De la France, voilà ce qu'ils savent, les paysans de la Serbie : la France nous a donné des canons, les canons de Koumanovo ; la France nous a donné des hommes oiseaux ; la France nous a donné des Sœurs de Charité.

A un blessé de Monastir, je demandais à l'hôpital d'Uskub :

— Pourquoi aimez-vous tant la France?

— Parce que, Monsieur, me répondit-il, la France nous a donné ses bons canons pour battre les Turcs et ses bonnes Sœurs pour nous soigner. »



Or, il faut le dire ici, nos Sœurs françaises ont un mérite d'autant plus grand que — cet aveu ne saurait offenser personne, — on ne leur avait donné, à Paris, qu'un matériel assez rudimentaire. Les Croix-Rouges russes, tchèques, anglaises, dont j'ai vu les installations, m'ont paru supérieurement outillées... mais elles n'avaient pas la *Sestra Frantsouska*.

J'ajouterai à l'honneur de nos représentants — consuls et ministre — en ces pays, qu'ils semblent très disposés à encourager les dispositions du gouvernement serbe. L'installation de nos Sœurs en Serbie est donc en très bonne voie, et nous ne pouvons que nous en réjouir à de multiples points de vue, au point de vue surtout de nos amitiés slaves et balkaniques.

Les Sœurs que j'ai vues là-bas représentent nos provinces les plus diverses ; la Sœur Agnès, la Supérieure, a dans la voix toute la chanson de la Provence ; une autre Sœur est du Nord, une autre de Carcassonne, une autre du Centre. Pourquoi faut-il que l'une d'elles m'ait fait cet aveu : « Je viens d'être expulsée de Sens ! »

Il y a donc en France des mufles assez méchamment sectaires pour expulser celles que Serbes, Bulgares et Turcs admirent à l'envi !

Ecoutez encore ce que le Dr Monprofit, député d'Angers et délégué de la Croix-Rouge aux Balkans, écrivait le 25 décembre 1912 au *Petit Journal :*

« J'ai eu le plaisir, à Uskub, de visiter l'hôpital de la Croix-Rouge française. Il est confié au dévouement de cinq filles de Saint-Vincent-de-Paul, dont la cornette blanche est, comme on le sait, vénérée dans tout l'Orient. Les excellentes femmes ne parlaient pas un mot de serbe, et les malades, à part quelques officiers, n'entendaient guère le français; mais le langage du cœur ne connaît pas d'obstacles. Il est peu de blessés, en effet, qui soient partis en convalescence sans exposer aux religieuses « qu'ils allaient voir un peu ce que voulaient les Autrichiens et que, lorsque les choses seraient en ordre de ce côté, les Français pouvaient compter sur eux pour les aider à reprendre l'Alsace et la Lorraine... »

« Braves gens !...

***

Voici maintenant la situation du catholicisme dans les provinces conquises par les Bulgares, dans les vilayets de Macédoine et d'Andrinople :

L'Eglise *uniate* bulgare (de rite slave) comprend deux vicariats apostoliques, celui de Macédoine et celui de Thrace, sous la juridition générale de Mgr Mirof, administrateur apostolique et résidant à Constantinople.

Le Vicariat apostolique de Macédoine, confié aux Lazaristes, compte 10.000 catholiques répartis en 20 villages, 30 prêtres de rite slave, un Séminaire, 14 écoles de garçons et 10 de filles, 4 maisons de Sœurs bulgares, 2 orphelinats et une école normale élémentaire tenue par les Sœurs de charité pour former des institutrices. Les Pères Lazaristes dirigent à Salonique un collège florissant.

Le Vicariat apostolique de Thrace a été érigé en 1883, avec Mgr Petkof pour premier pasteur. Il compte 4600 catholiques, 12 paroisses dans le vilayet d'Andrinople, 6 en Bulgarie, 20 prêtres séculiers, 5 Résurrectionnistes et 6 Assomptionnistes. Andrinople comprend :

Un petit séminaire et un alumnat bulgares, dirigés par les Pères de l'Assomption ;

Un gymnase bulgare catholique, par les Pères Résurrectionnistes (100 élèves) ;

Le collège français Saint-Basile (130 élèves internes et externes), par les Pères de l'Assomption.

L'hôpital français Saint-Louis et un pensionnat-externat, par les Sœurs Oblates de l'Assomption.

Ce serait faire injure à la Bulgarie victorieuse, que de croire qu'elle, chrétienne, sera moins libérale pour ces établissements catholiques et français, que la Turquie musulmane et fanatique.



Ce fanatisme, on aurait pu craindre qu'il fît éruption contre les chrétiens et les catholiques, sous le coup des désastres

infligés au Croissant par la Croix triomphante. Mais d'abord le gouvernement français a envoyé à Constantinople, dans la Corne d'Or, une division navale française, le « Victor-Hugo », le « Bruix », le « Léon-Gambetta » (1), commandée par l'amiral d'Artiges du Fournel, et « la crainte est le commencement de la sagesse », surtout pour les Turcs qui n'obéissent qu'à la force. D'ailleurs, ils seraient descendus au dernier degré de la barbarie la plus infâme, s'ils ne tenaient aucun compte de ce que fait pour eux dans leurs ambulances et hôpitaux le dévoûment légendaire de nos missionnaires et de nos Sœurs, auquel est venu s'adjoindre celui des Femmes de France, de la Croix-Rouge, des dames et des jeunes filles de la colonie.

On comptait, le 11 décembre, 15 ambulances et hôpitaux turcs servis par des religieuses ou dames françaises : dix sur la côte d'Europe et 5 au-delà du Bosphore, sur la côte d'Asie. A Constantinople et dans ses faubourgs, il y a l'hôpital *français*, l'hôpital de la *Paix*, l'hôpital *Gérémia*, l'hôpital *Municipal*, tous les quatre desservis par les admirables Sœurs de Charité ; l'hôpital du *Sultan* confié aux Femmes de France, et où se dévouent des Sœurs franciscaines ; l'ambulance des *Beaux-Arts*, près du musée impérial, où les Sœurs Oblates de l'Assomption travaillent avec des dames anglaises ; l'ambulance du *Harbié* (école militaire), l'hôpital *Hamidié*, l'hôpital du docteur de Lamarre et l'hôpital de *Véfa*. — Si nous traversons le Bosphore, nous rencontrons l'hôpital de *Candili*, où deux

(1) Voici à ce sujet quelques détails racontés par un témoin oculaire (*Etudes*, 20 janvier 1913) : « Le *Victor Hugo* avait 150 hommes au collège des Pères Lazaristes de Saint-Benoît ; le *Gambetta*, 160, répartis en trois groupes, à Pancaldi, au pensionnat des Dames de Sion, et aux extrêmes confins de la ville, chez les Petites Sœurs des Pauvres, et à l'hôpital de la Paix, tenu par les Sœurs de Saint-Vincent de Paul. Dans tous ces postes régnait une simplicité charmante entre bonnes Sœurs et marins. D'un côté, on était aux petits soins, on veillait à la cuisine, on apportait des friandises, sans oublier de glisser un mot pieux à l'occasion; de l'autre, on se plaisait à manœuvrer sous l'œil bienveillant des Sœurs. Le dimanche, assistance à la messe de la troupe qui chantait dans les bancs, piquet militaire dans le chœur, sonnerie de clairons : « Présentez armes ! » et « Genoux, terre! », à l'élévation ou à la bénédiction. Toutes choses qui ne se voient plus en France et qui, dans ce pays encore si religieux, faisaient le meilleur effet. »

Sœurs de charité secondent le dévouement de Mme la comtesse Ostrorog ; l'ambulance de *Haïdar-Pacha*, installée dans la vaste Faculté de médecine est desservie encore par les Sœurs de charité ; enfin, à Cadi-Keuï, au quartier de Moda, nous trouvons groupées *trois* maisons qui abritent 150 blessés. Les *Frères* des Ecoles chrétiennes en ont reçu 45 dans leur école commerciale. Deux religieuses de l'Immaculée-Conception de Lourdes les aident. Tout à côté, le couvent de RR. PP. *Capucins*, inhabité depuis deux ans, a été aménagé en hôpital par Mme Bompard et porte le nom d'hôpital Bompard. Les *Sœurs Oblates de l'Assomption* y soignent 45 blessés. Enfin, à cent mètres de là, ces mêmes religieuses desservent l'hôpital Chifa qui compte 60 blessés. Le Dr Suréya Pacha, chirurgien renommé, a mis avec empressement son établissement à la disposition du gouvernement turc. Il déploie au service des blessés son dévouement et son habileté de praticien distingué. Plusieurs médecins de Cadi-Keuï et trois venus de France prêtent le concours de leur intelligente et active collaboration. Un Comité anglo-français, formé par l'élite de la colonie européenne s'est généreusement chargé de tous les frais d'entretien de cet hôpital depuis le premier jour où les blessés ont commencé d'arriver, c'est-à-dire depuis le 1er novembre. Les dames et jeunes filles des meilleures familles européennes et ottomanes rivalisent de dévouement et d'activité.

Tous et toutes, religieux et religieuses, infirmiers et infirmières de la Croix-Rouge, dames de la colonie continuent les nobles traditions de la charité française. A côté d'eux se distingue Mme Bompard, femme de l'ambassadeur de France, dont le zèle inlassable a su grouper tous les dévouements, susciter les dons généreux et organiser la plupart de ces établissements.

***

On pouvait donc naguère, en toute vérité, montrer la *France au chevet des blessés et des cholériques, à Constantinople* et dans les Balkans. Mais cette France héroïquement généreuse, c'est la France catholique avec ses missionnaires, ses religieux et ses religieuses, proscrits sur le sol de la patrie et l'aimant quand

même assez pour aller la faire aimer dans les pays les plus réfractaires à sa religion.

Le Gouvernement ne saurait donc, sans une trahison envers la France, abandonner, pour la Turquie, l'Italie ou la coalition balkanique, les Capitulations séculaires qui établissent notre protectorat, hérité de Charlemagne, des croisés, de saint Louis et de François Ier, de Louis XIV et de Louis XV, des Napoléon, de la guerre de Crimée et de l'expédition de Syrie. Et puis, ce Gouvernement ne doit-il pas au succès, au maintien même de nos œuvres françaises en Orient, de cesser l'odieuse persécution qui empêche le recrutement de nos religieux et religieuses? Puisque leurs œuvres entreprises et menées à bien en Syrie, au Liban, dans toute la Turquie d'Asie et toute la Turquie d'Europe, sont admirables, au dire de M. Poincaré lui-même, il faut les encourager par de larges subsides, ce qu'on ne fait pas ; il faut surtout faciliter le recrutement de ceux qui les ont fondées et qui les dirigent. Or, au lieu de cela, on maintient la législation abominable qui leur défend d'enseigner et pour certains d'exister.

Les écoles de Filles de la charité sont les meilleures auxiliaires de l'influence française, dit le président du Conseil, et la loi odieuse de 1904 défend à ces religieuses admirables d'enseigner.

Bien mieux, les Assomptionnistes, les Frères des Ecoles chrétiennes, les Oblats de l'Assomption, dont les noms se trouvent avec éloges sur les lèvres officielles, n'ont pas le droit d'exister en France, ne peuvent y avoir un noviciat, ne peuvent se recruter. Et alors que le ministre des affaires étrangères, président du Conseil, réclame et glorifie officiellement le concours de congréganistes, ses collègues de l'intérieur et de la justice amèneraient devant les tribunaux et feraient condamner ceux qui se réuniraient en France pour donner au gouvernement français l'aide qu'il réclame et dont il a, en effet, grand besoin, au dehors !

Quelle singulière contradiction !

Ecoutez ce qu'écrivait à ce propos le *Catholic Times*, de Londres :

« Si l'anxiété du premier ministre français pour la préser-

vation du protectorat catholique en Turquie était guidée par le zèle pour le bien des prêtres français et des catholiques confiés à leurs soins dans l'empire turc, nous ne serions que trop heureux de décerner au gouvernement français notre tribut de reconnaissance et de louange pour avoir enfin compris l'importance de sauvegarder les intérêts des catholiques. Mais, dans le discours de M. Poincaré, les intérêts des porteurs de titres (bond-holders) français viennent, en première ligne, et il n'est que trop clair que le protectorat catholique ne figure que comme un aide pour le support de ces intérêts.

« En somme, que pourrait répondre M. Poincaré à un adversaire oriental de la France qui dirait : « Vous nous parlez de votre droit à exercer un protectorat catholique en Turquie. Vous faites profession d'une louable anxiété pour les institutions d'enseignement et de charité créées par les Lazaristes, les Sœurs de Charité, les Assomptionnistes, les Frères des Ecoles chrétiennes, les Oblates de l'Assomption, etc., mais, dans votre propre pays, vous avez chassé ces mêmes Ordres religieux et les avez bannis. Où donc est votre sincérité ? »

Si M. Poincaré avait été logique, après avoir assuré qu'il défendrait nos œuvres françaises en Orient, il aurait ajouté qu'il demanderait l'abrogation des lois néfastes qui condamnent nécessairement à disparaître de la mère-patrie ces Jésuites, ces Lazaristes, ces Franciscains, ces Capucins, ces Assomptionnistes, ces religieuses de Saint-Joseph, ces Sœurs Oblates, ces admirables Sœurs de charité, auxquels, infiniment plus qu'à la Mission laïque, est due notre influence en Orient.

« S'il y a une France en Orient, disait M. Bourgeois luimême au Sénat, 11 avril 1906, c'est aux missionnaires catholiques que nous la devons ; oui, ce sont eux qui l'ont créée par leurs travux. » Ce sont eux et nos religieuses qui arrachent ce cri de gratitude aux musulmans les plus farouches : « La France est généreuse. Merci à la France ! »

Mgr **Delmont**.

PHYSIOLOGIE & BLASPHÈMES

Comme les Astrologues du temps jadis se recommandaient ou s'imposaient à l'attention des foules par la provocante excentricité de leur costume, certains savants de nos jours s'entourent d'un immense appareil dit scientifique et breveté, non sans garantie de la Faculté de médecine. Parmi eux se distingue M. Binet-Sanglé, professeur à l'école de Psychologie. Si l'on en juge par son seul vocabulaire, cet homme doit être terriblement savant. D'abord, il traite avec une familiarité grande une foule de personnages dont nous ne soupçonnions même pas l'existence. Connaissez-vous Théoma (un grand théologien, cependant), Schaoül, Plinius Caïus Cæcilius, Iganzio Jagnez, La Pierre (qui n'est pas Cornelius a Lapide, je vous en préviens charitablement), Hanna-ben-Seth, Iosseft Ben-Mathia, Eléazar (défiez-vous : qui n'est aucun des trois personnages auxquels vous songez), Iohanam dit Markos, Iossef-bar-Eli, Iohanan bar Zecharya et Iohanan-bar-Zebadya? Non, vous ne les connaissez pas, ou si peu, qu'il faut bien qu'on vienne secourir votre mémoire troublée. Ces grands inconnus sont fort de vos amis au contraire ; ils s'appelaient et peut-être continueront-ils à s'appeler : saint Thomas, saint Paul, Pline le jeune, saint Ignace de Loyola, saint Pierre, Anne, Flavius-Josèphe, Lazare, saint Marc, saint Joseph, saint Jean-Baptiste et saint Jean l'Evangéliste.

Ce pédantisme, qui est encore plus ennuyeux que ridicule et puéril, offre cependant un grand avantage. Il nous permet d'écarter du nom divin de Jésus, tous les blasphèmes, toutes

les expressions ordurières et toute la basse physiologie où se complaît un carabin à prétentions philosophiques. Ayant l'ambition de remplacer Strauss et Renan, M. Binet-Sanglé se permet d'évoquer dans son énorme ouvrage, un pauvre hère de juif alcoolique et fils d'alcoolique, menteur, faible d'esprit, vagabond de profession, ignorant, irrésolu, mégalomane, halluciné, phtisique, rachitique, etc., etc. Comment un chrétien oserait-il intercaler dans toutes ces horreurs, le nom très saint qui fait fléchir tout genou au ciel, sur la terre et dans les enfers? Dans nos mémoires chantent les divines strophes qui sont la vie de l'Eglise, pendant le deuxième dimanche après l'Epiphanie :

Te nostra, Jesu, vox sonet.
Nostri te mores exprimant,
Te corda nostra diligant....

Non, nous ne consentirions pas à paraître outrager le nom de Jésus par des rapprochements d'idées inconvenantes. Mais M. Binet-Sanglé appelle Ieschou-bar-Iossef, le falot personnage pseudo biblique qu'il a inventé de toutes pièces. Moyennant quelques précautions, on peut parler de Ieschon-bar-Iossef.

A des litanies de noms propres archaïques, M. Binet-Sanglé joint d'innomblables formules techniques qui arrêtent, à chaque instant, le lecteur. On peut lire assez fréquemment des phrases comme celles-ci : Siddartha appartenait comme Wardhemana, à la caste des Kshastriyas. Il était fils de Çouddhodana, rajah de Madhyadeça....

Que ces éléments nerveux soient des cellules chevelues dont le cylindraxe est un des appendices ou que la cellule nerveuse et le cylindraxe soient comme le veut Durante, deux éléments distincts (le Cylindraxe étant lui-même composé d'un chapelet de neuroblastes).....

Ah ! certes, M. Binet-Sanglé est un grand savant. Mais il s'agit de savoir si ce vaste déploiement médical trouve son légitime emploi dans une étude de caractère exégétique et doctrinal. Parmi ces neuf cents et quelques pages, je ne vois qu'un nombre relativement restreint de paragraphes qui s'appliquent à Jésus-Christ lui-même. Des théories physiologiques

et d'immondes monographies remplissent les trois-quarts de ces deux volumes. Puis, l'érudition n'a de valeur que dans la mesure où elle fournit à un homme sensé des conclusions sérieuses, précises et honnêtement déduites. Une morbide fantaisie semble présider à tous les exercices discursifs de M. Binet-Sanglé.

Prenons une à une ses plus effarantes affirmations. M. Binet-Sanglé insinue, puis affirme que Iossef-bar-Eli (saint Joseph) était un alcoolique, ni plus ni moins. Vous vous demandez comment il a bien pu se procurer ce très grave renseignement. Eh bien, je vais vous le dire : M. Binet-Sanglé n'a ni preuve, ni commencement, ni apparence de preuve, mais il émet sans hésiter, toutes sorte d'hypothèses :

— « Il est plus que probable que la mort précoce d'Iossef-bar-Eli et la dégénérescence mentale de ses fils résultèrent de l'alcoolisme ou mieux de l'œnilisme chronique (intoxication par l'alcool du vin).

J'incline à cette hypothèse pour les raisons suivantes :

1° La principale culture des Juifs et surtout des Galiléens était celle de la vigne ;

2° Le vin de la région est délicieux et très riche en alcool ;

3° L'œnilisme est très répandu dans les pays de bon vin ;

4° L'œnilisme était très répandu chez les anciens Juifs ;

5° L'abus du vin est dangereux dans les climats chauds ;

6° L'immense majorité des névropathes et des psychopathes sont des descendants d'alcooliques ;

7° Ieschou présentait certains symptômes de l'hérédo-alcoolique. »

Tournez, retournez, pressez tous ces beaux arguments, je vous défie d'y trouver autre chose que ceci. Quiconque habite un pays de vignobles est alcoolique. Or, Jossef-bar-Eli (saint Joseph) habitait Nazareth, un pays riche en vins. Donc Iossef-bar-Eli était alcoolique. Une preuve supplémentaire de ce fait désormais historique et scientifiquement démontré, c'est que saint Joseph mourut jeune.

Voilà comment soutiennent leurs affirmations calomnieuses, des hommes qui se donnent comme les dépositaires de la seule vraie et grande science.

Fils d'un alcoolique, Ieschou-bar-Iossef (Jésus-Christ lui, même) devait être et il est alcoolique, voire hérédo-alcoolique. Mais cette fois, on prétend avoir des preuves. « Ieschou-bar-Iossef (Jésus-Christ) avait un gros appétit, écrit doctoralement M. Binet-Sanglé. En effet, il s'exprime en ces termes : Iohananle Baptiseur (Jean-Baptiste) est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin et vous avez dit : Il a le démon.

Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant et vous dites : Voici un homme vorace, un grand mangeur et un buveur de vin et un ami des collecteurs et des pécheurs. »

Faut-il souligner les petits procédés que ne dédaigne pas d'employer notre savant? Il accepte comme véridiques des propos qui ne sont pas de Jésus-Christ, mais que Jésus-Christ rapporte, non sans une nuance de délicate et calme ironie : « On dit que je suis un homme vorace. » En second lieu, M. Binet-Sanglé supprime la conclusion du bref discours : « Mais la sagesse a été justifiée par ses enfants. »

Ces deux petites habiletés constituent une énorme maladresse. La parfaite symétrie qui existe entre Jean-Baptiste qui ne mange pas de pain, ni ne boit du vin, et le Fils de l'homme qui mange et qui boit normalement, met le vrai sens des paroles évangéliques, dans une clarté éblouissante. Quelle sérénité divine dans le discours du Fils de l'homme et comme les versets 16-19 du chapitre XI de saint Matthieu donnent une haute idée de son genre de vie ! Le divin Maître nous apparaît humain, très humain, et cependant, combien supérieur à ce Jean-Baptiste dont l'effrayante austérité semble participer de la nature angélique. Il laisse même deviner, une seconde fois, des sentiments de douce et lointaine ironie qui pourraient bien intéresser des commentateurs tels que M. Binet-Sanglé : « Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé, nous avons chanté des complaintes et vous ne vous êtes pas lamentés. »

Toujours pour établir, selon les rites les plus scientifiques que Ieschou-bar-Iossef (Jésus-Christ) était un alcoolique, M. Binet-Sanglé commente maintenant le miracle de Cana. Il appelle à son secours Alfred Loisy et le Sinaïticus, il invente une

ingénieuse petite histoire (1), il dénature les paroles simples et claires de Marie (2), paroles que les serviteurs mettent à exécution, et il supprime tout ce qui le gêne c'est-à-dire, le milieu et la fin de l'histoire miraculeuse. Moyennant ces trois petites opérations où aucun excessif scrupule scientifique n'apparaît, M. Binet-Sanglé s'offre le luxe sacrilège de traiter Ieschou-bar-Iossef d'alcoolique.

Il va jusqu'à transformer en déclarations bachiques, une comparaison gracieuse (3) et un adieu plus que sublime, divin (4).

Après cela, il ne faut point s'étonner que Ieschou-bar-Iossef soit traité de menteur. Pour justifier cet outrage, M. Binet-Sanglé s'appuie sur le célèbre chapitre VIIe de saint Jean, où les frères de Jésus jouent un assez triste rôle : « Ses frères lui dirent : Pars d'ici (de Galilée) et va en Judée afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais. Personne n'agit en secret, lorsqu'il désire paraître : si tu fais ces choses, montre-toi toi-même au monde... Jésus leur dit : Mon temps n'est pas encore venu....

(1) « A quelle préoccupation répondait cette phrase de la vieille Galiléenne? « Ils n'ont point de vin ! » J'y vois une réponse à une parole ou à un geste de son fils que l'évangéliste n'a point cru devoir rapporter. Je pense qu'il réclamait du vin, et que sa mère instruite par l'expérience, sachant que cette boisson déterminait chez lui des accès délirants, après avoir recommandé aux serviteurs de lui assurer qu'il n'y en avait plus, essaie elle-même de l'en convaincre ». Rien de tout cela n'est dans l'Evangile ; ces pauvres inventions romanesques ne valent pas d'être discutées.

(2) La réponse irritée de Ieschou, continue M. Binet-Sanglé, lui (à Marie) aurait fait craindre quelque scandale et d'un mot (Faites ce qu'il vous commandera) elle aurait renoncé au subterfuge ». L'outrage à la vraisemblance dépasse ici tout ce qu'on pouvait craindre d'un carabin imaginatif. Soumettons-lui deux simples petites remarques : 1° Marie ne dit pas aux serviteurs, prenez garde de ne point irriter mon fils, elle leur dit : faites tout ce qu'il vous commandera. Et les serviteurs, sans l'ombre d'une hésitation exécutent à la lettre tout ce qui leur est commandé. 2° Jésus préside aux apprêts du miracle avec autant de méthode que de sérénité. « Jésus leur dit : Remplissez d'eau ces vases. Et ils remplirent jusqu'au bord. Puisez maintenant, leur dit-il et portez-en à l'ordonnateur du repas. »

(3) Il n'y a personne, ayant bu du vin vieux, qui en demande du nouveau, car on dit : le vin vieux est excellent.

(4) En vérité, je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je boirai de nouveau au royaume de mon Père.

Montez, vous, à cette fête (des Tabernacles). Pour moi je n'y monte point, parce que mon temps n'est pas encore accompli. Après leur avoir parlé ainsi, il resta en Galilée.

Lorsque ses frères furent montés à la fête, il y monta aussi lui-même, non publiquement, mais en secret. »

De mensonge, ici, il n'y a même pas l'apparence. Qui ne voit qu'entre Jésus et ses frères, il n'est question que d'une entrée à Jérusalem officielle, solennelle, messianique? « Montre-toi, à Jérusalem, fais des miracles, affirme ta mission, impose-toi comme Fils de Dieu. » Voilà ce que lui demandent ses frères. Jésus leur répond : « Cela ne sera pas, car mon heure n'est pas venue ; je ne veux pas aller à Jérusalem, *publiquement* (verset 10), je veux rester en Galilée ». Et il tint deux fois parole Il resta en Galilée (verset 9e) et il monta ensuite à Jérusalem, non pas publiquement, mais en secret, nous dirions *incognito*.

La haine a bien mal conseillé M. Binet-Sanglé.

Un menteur qui se mêle de prédire l'avenir ne peut être qu'un faux prophète. « Ieschou, écrit M. Binet-Sanglé, dira encore — et ce sera chez lui l'expression d'une réalité vécue : Je suis venu mettre la division, l'homme contre son père, la fille contre sa mère, et la bru contre sa belle-mère, et les ennemis de l'homme ce seront les gens de sa maison ».

C'est, du reste, proclame M. Binet-Sanglé, de toutes ses prophéties la seule qui se soit réalisée ».

La seule qui se soit réalisée? Comme si l'Evangile ne contenait pas un grand nombre de prédictions dont il est loisible à chacun de contrôler l'exactitude : la ruine de Jérusalem, la diffusion foudroyante du christianisme (quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi), l'universelle et éternelle popularité de Madeleine, l'utilité sociale de l'indestructible paupérisme, l'incapacité des chirurgiens et morticoles à augmenter la taille des humains, les persécutions, la mort de saint Pierre, etc., etc. M. Binet-Sanglé ignore-t-il ces choses ou bien se flatte-t-il que l'énormité de ses méprises puisse échapper à l'attention de ses lecteurs? Je ne sais, mais s'ils n'y prennent garde, ceux-ci sont outrageusement bernés par ce grand scientiste.

Et voilà que M. Binet-Sanglé s'apprête à condamner une se-

conde fois Jésus, non point comme Caïphe, au nom de la Loi, mais au nom de la Science. Les idées scientifiques de Jésus, prononce-t-il, se réduisent à quelques erreurs. Voyons ces erreurs. « Les anciens Chaldéens, poursuit M. Binet-Sanglé voyaient dans le firmament une coupole de métal poli qui glissait en tournant sur les bords de la terre et que le soleil faisait resplendir. Ieschou hérite de cette conception puérile, voit le ciel *se fendre*, au cours de l'hallucination du baptême et annonce qu'il va s'ouvrir à l'occasion de son triomphe. Vous verrez le ciel ouvert et les Anges d'Elohim monter et descendre sur le Fils de l'homme. »

Cette histoire de coupole qui glisse est un pur roman. Si Ieschou-bar-Iossef faisait siens les concepts cosmographiques des vieux Chaldéens, M. Binet-Sanglé n'en sait rien, ce qui s'appelle rien. La seule expression dont il ait le droit de faire état c'est le verbe se fendre (s'ouvrir) qui scandalise fort sa probité scientifique ou linguistique. Susceptibilité puérile et ridicule. Il n'est pas d'expression plus classique, ni moins compromettante au point de vue scientifique que fendre l'air.

Le daim léger bondit, vole et *fend* l'air...
(DELILLE).

Tel le rapide éclair éclate et fend les cieux...
(DESAINT).

Victor Hugo avait dit mieux ou pire :

Le bon Faune crevait l'azur à chaque pas.

M. Binet-Sanglé va-t-il intenter à ces trois poètes un crime de lèse-astronomie?

Autre erreur de Ieschou-bar-Iossef :

« Il croit, dit M. Binet-Sanglé, il croit avec les rabbins de son temps qu'il y a plusieurs cieux superposés au-dessus du ciel visible. »

Un seul est votre père, celui qui est *aux cieux*.

Et M. Binet-Sanglé que croit-il lui-même? Aurait-il la prétention de connaître le fond du ciel des cieux? Aurait-il vu avec son télescope par delà les étoiles, les millions d'étoiles, ce qui se cache à nos yeux et vit? Devant le silence éternel de

ces espaces infinis tout homme de bon sens et de goût préfère au singulier ciel, le pluriel cieux.

Troisième erreur de Ieschou-bar-Iossef :

« Il croit que les nuées sont des corps solides qui peuvent supporter un homme : Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. »

J'en demande bien pardon à M. Binet-Sanglé, jamais Jésus n'a dit ou laissé entendre qu'il considérait les nuées comme des corps solides, mais tout à l'heure, il expliquait que les Anges montent et descendent à travers le ciel entr'ouvert sans avoir des nuées sous leurs pieds. D'où il résulterait que les nuées sur lesquelles s'avancera le Fils de l'homme ne re mpliront qu'une fonction décorative.

M. Binet-Sanglé daigne reconnaître qu'en météorologie Jésus est un peu mieux renseigné, mais il se montre sans pitié pour sa physiologie. C'est à propos de l'admirable chapitre XV de saint Matthieu.

« Ne comprenez-vous donc pas que tout ce qui entre par la bouche va au ventre et est jeté au retrait? Mais ce qui sort de la bouche part du cœur et ces choses-là polluent l'homme. C'est du cœur, en effet, que viennent pensées malignes, meurtres, adultères, débauches, larcins, faux-témoignages, détractions. Voilà ce qui souille l'homme, mais de manger sans avoir lavé ses mains, cela ne le souille pas » (Matthieu XV).

Oyez maintenant le commentaire de M. Binet-Sanglé. « Autant d'affirmations, autant d'erreurs. L'homme peut souiller son corps intérieurement s'il mange sans s'être lavé les mains pour peu que ses mains soient imprégnées de poisons ou de microbes. Il peut se souiller avec ce qui entre en lui par la bouche. Poisons et microbes peuvent parvenir au cœur. Il ne reste donc pas toujours dans le corps, après la défécation, que la portion pure, c'est-à-dire saine des aliments. »

Comment qualifier l'énorme bévue de M. Binet-Sanglé? Elle participe du coq-à-l'âne et de la diversion niaise. Au lieu que le Jésus divin des Evangiles parle de la pureté et de l'impureté psychique, le morticole antichrétien ne songe qu'à la défécation.

Le prétendu délire de Ieschou-bar-Iossepf n'est pas mieux

démontré que son incompétence scientifique. M. Binet-Sanglé voit une preuve des plus frappantes de ce délire dans l'histoire du figuier stérile. Que n'avait-il lu préalablement les *Méditations sur l'Évangile?* Il ne faut point demander, dit Bossuet, ce qu'avait fait ce figuier, ni ce qu'il avait mérité, car qui ne sait qu'un arbre ne mérite rien? ni regarder cette malédiction du Sauveur par rapport au figuier qui n'était que la matière de la parabole ; il faut voir ce qu'il représentait, c'est-à-dire la créature raisonnable qui doit toujours des fruits à son créateur, en quelque temps qu'il lui en demande, et lorsqu'il ne trouve que des feuilles, un dehors apparent, et rien de solide, il la maudit. »

En vérité, les doctes démonstrations qui remplissent les deux volumes de M. Binet-Sanglé sont si pauvres, si bizarres et si grotesques, pour la plupart, qu'elles sont de nature à réjouir les croyants et à consterner les libres-penseurs. Je serais tenté d'en recommander la lecture si.... oui... si la plus abjecte immoralité ne s'étalait dans presque toutes ses pages. Quel musée d'horreurs ! Quelle série ininterrompue d'explications à la Zola mêlée de récits évangéliques ! Sous prétexte de vulgariser la physiologie, M. Binet-Sanglé élève le sacrilège ordurier à la hauteur d'une leçon psychologique, sans se demander une seule fois, s'il ne court pas le risque de salir irrémédiablement de jeunes imaginations. *La Folie de Jésus* est plus qu'un mauvais livre, c'est une mauvaise action.

Abbé Delfour.



UNE INTERPRÉTATION ABUSIVE

DE LA

DOCTRINE DE S. THOMAS

SUR

L'ORIGINE & LA NATURE DE NOS CONNAISSANCES

Dans un manuel de philosophie publié récemment par un professeur de grand séminaire (1), on lit la thèse suivante, présentée comme exprimant la doctrine de S. Thomas : « On délaisse communément la thèse thomiste d'après laquelle l'*esprit humain puise dans la perception externe les éléments sensibles d'où il abstrait toutes ses idées* (2). En général, les psychologues modernes, même ceux qui sont fidèles à la tradition métaphysique, trouveront que c'est aller chercher bien loin ce qu'on a chez soi, en s'exposant à n'être pas aussi bien servi. *La conscience est une source plus féconde que les sens et ses données s'imposeront davantage* en face du positivisme ou du criticisme ; l'expérience interne après tout est un fait très positif » (p. 161-162).

Certes, on ne peut reprocher à l'auteur de regarder la conscience comme la source la plus profonde de nos idées, bien que

(1) *Précis de philosophie* conforme au programme du baccalauréat de l'enseignement secondaire, par l'abbé Levesque, professeur au grand séminaire de Coutances, T. I, *Psychologie*, x-595, p. in-8. Paris, de Gigord, 1912. — *Prix :* 5 fr.

(2) Cette formule est écrite en caractères gras.



cette source intime ne s'ouvre qu'après la source extérieure et sensible. Mais comment se fait-il qu'il prête sans hésitation à saint Thomas et à ses disciples l'opinion toute contraire? S'il cherche jamais une excuse, peut-être la trouvera-t-il trop facilement dans certains traités de philosophie scolastique, où l'on insiste tellement sur la part des sens dans l'origine et la nature de nos connaissances que la source de la conscience en paraît fermée. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans le traité de *psychologie* édité à Louvain (6e édition, 1904. T. II, p. 7-8, numéro 165) : « *Seconde thèse : L'objet propre de l'intelligence humaine est emprunté aux choses sensibles, mais il est abstrait et universel. Sens de la thèse.* — Seules les choses sensibles sont à la portée immédiate de l'intelligence humaine. Des choses suprasensibles, elle n'a que des connaissances *impropres*, négatives et analogiques. Tout le contenu *positif* de nos concepts se trouve réalisé dans les choses sensibles, soit dans l'objet des sens extérieurs, soit dans l'objet des sens internes ; c'est dans l'expérience sensible que nous le saisissons la première fois. Aussi, ce qu'il y a de *positif* dans nos concepts des êtres suprasensibles est commun aux êtres matériels aussi bien qu'aux êtres suprasensibles. Ce qui est *propre* aux êtres supramatériels, nous ne le connaissons pas positivement, mais seulement à l'aide de *négations* et d'*analogies*. La thèse ne signifie donc pas que nous n'avons des êtres spirituels aucun concept positif, mais les concepts positifs que nous avons d'eux, nous ne les avons vu réalisés que dans les choses sensibles et, dès lors, ils ne nous disent pas ce qui est caractéristique de l'esprit : il en est ainsi des concepts d'être, d'unité, d'activité, de connaissance. Mais l'objet intelligible emprunté aux choses sensibles, est *abstrait :* étant abstrait, il ne peut être confondu ni avec le percept ni avec l'image... »

Dans le cours du même volume, l'auteur ayant à traiter de la connaissance que l'âme humaine a d'elle-même, enseigne avec toute l'école que l'âme ne se connaît elle-même que dans ses actes et par ses actes ; mais il répète que l'âme n'a d'elle-même et de sa nature qu'une connaissance *analogique :* « L'âme, dit-il, ne connaît sa nature que d'une manière *indirecte* et *réflexe*, au moyen de concepts *négatifs* et *analogiques* »

p. 92, numéro 192). Ce serait donc toujours par les essences abstraites des choses sensibles et par des analogies prises de ces essences que l'âme se connaîtrait elle-même et connaîtrait tout ce qui est accessible à son intelligence.

Que la doctrine de saint Thomas ait été ainsi interprétée par plusieurs philosophes de l'école de Louvain, on peut le conjecturer encore vraisemblablement par tel compte rendu bibliographique qu'on lisait naguère dans la *Revue néo-scolastique* (1910, août, p. 419). Le signataire de cet article, appréciant l'ouvrage de M. Georges Dumesnil (1), *Les conceptions philosophiques perdurables*, formulait la critique suivante : « Nous avons le regret de nous séparer de l'auteur sur cette interprétation (du spiritualisme). L'âme étant une substance n'est pour saint Thomas que l'objet d'une connaissance indirecte et *analogique* ».

Nous soulignons ce dernier mot qui, bien compris, est gros de conséquences. A ce mot se réduit, pour ainsi dire, toute la controverse présente. Que l'âme n'ait d'elle-même et de sa nature qu'une connaissance analogique, voilà ce que S. Thomas n'a pas enseigné et ce qui, d'ailleurs, est inadmissible. L'âme tire d'elle-même ou de ses facultés intellectuelles, informées d'abord et éveillées par les sens, des idées supérieures aux choses sensibles et qui tranchent absolument sur les essences tirées de ces choses ; ces idées sont particulièrement décisives dans la vie morale et religieuse. Sans doute, saint Thomas enseigne, avec toute l'école, que la sensation est à l'origine de toutes nos connaissances et qu'elle ne cesse de les suivre et de les soutenir dans leur développement ; il enseigne encore que l'intelligence a pour objet direct les essences abstraites des choses sensibles. Mais il enseigne aussi que l'intelligence par la réflexion se saisit elle-même : *Intellectus intelligit seipsum* (2).

(1) M. Georges Dumesnil est professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Grenoble. Sa doctrine est nettement spiritualiste.

(2) Que l'on pèse bien, par exemple, les affirmations suivantes : « Non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster ; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum

Si elle ne saisit les choses matérielles que par leurs essences et leurs caractères communs, c'est à cause de leur matérialité. Mais en revenant sur elle-même, sur le sujet pensant, n'y trouvant plus rien de matériel, elle saisit ce sujet dans sa réalité concrète, individuelle et vivante (1). La connaissance que l'intelligence prend d'elle-même est donc bien supérieure, à cet égard, à celle qu'elle tire des choses sensibles.

Peu importe ensuite qu'elle ne connaisse sa spiritualité que par voie de raisonnement et de démonstration : elle n'en saisit pas moins des actes, des facultés et un sujet spirituels. Peu importe aussi que cette connaissance ne soit pas directe, parce que l'intelligence connaît d'abord les objets présentés du dehors : pour être indirecte, cette connaissance n'en est pas moins réelle, évidente, certaine, plus certaine que toute autre s'il est possible.

L'âme se saisit donc elle-même dans sa pensée et par sa pensée. Elle se saisit comme un principe substantiel qui comprend, qui raisonne, qui veut, qui choisit librement, elle se connaît elle-même comme affamée de vérité et de vrai bonheur ; elle se connaît comme attirée invinciblement par le bien et liée absolument par le devoir. « Il faut faire le bien et fuir le mal » : voilà le premier principe de la conscience morale, qui ne diffre pas au fond de la conscience intellectuelle, qui elle-même n'est que l'intelligence revenant sur soi et tout le sujet par la réflexion. Saint Thomas n'hésite sur aucun de ces points décisifs. Il regarde en partiulier ce premier principe de la morale comme évident par lui-même. Sans doute, ce principe, comme toutes les autres vérités réelles, est objectif ; la conscience ne le tire pas de son propre fond, comme si elle était autonome, comme si elle était à elle-même sa loi ; mais ce principe nous est imposé par l'évidence objective du bien

quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectûs nostri a veritate divina » (*Summa theol.* 1a, q. 87, art. 1, in corp.) — Mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum » (*Ibid.* ad primum).

(2) Cf. *Summa theol.* 1a, q. 86, art. 1, ad 3.

moral. Certes, ce bien moral, l'intelligence ne le tirera jamais, ne l'abstraira jamais des choses sensibles ; les essences des choses matérielles, si purifiées qu'on les suppose, ne nous instruiront jamais du devoir ni de rien de ce qui appartient formellement à l'ordre moral. Cet ordre est fait tout entier de devoir, de droites intentions, de bonne volonté, d'une juste subordination des fins particulières à la fin suprême, qui n'est autre que Dieu. Tout cela est d'ordre spirituel, absolument spirituel. La science elle-même est d'ordre spirituel : comment la morale, avec le devoir et toutes les vertus, n'en serait-elle pas? Or l'âme connaît toutes ces réalités et bien d'autres encore autrement que par des analogies et des symboles que peuvent lui fournir les choses sensibles ou les essences tirées des choses sensibles. Utiles par la suite, ces symboles et ces analogies seraient incapables de nous introduire dans ce monde supérieur. Il faut y être déjà pour les entendre et les comprendre.

Il y a donc deux sources de nos connaissances et deux ordres d'objets connus irréductibles entre eux ; et l'ordre inférieur ne suffirait pas à nous faire connaître l'autre, pas même d'une manière analogique. On peut soutenir que nous connaissons en eux-mêmes, directement ou indirectement, tant l'ordre moral que l'ordre physique ; puis, que nous les comparons l'un à l'autre et qu'ils s'éclairent l'un par l'autre. Les analogies frappantes de l'ordre physique et de l'ordre moral, et, en général, du monde corporel et du monde spirituel, tirent toute leur valeur, toute leur signification et toute leur beauté de cette double connaissance. Elle fait que selon une remarque de saint Thomas et de Pascal, nous parlons des choses matérielles comme si elles étaient spirituelles et des choses spirituelles comme si elles étaient matérielles. Nous les comprenons mieux ainsi les unes par les autres et sans aucune confusion possible. Par là notre connaissance est à l'image de notre nature, à la fois spirituelle et corporelle. Mais jamais nous n'aurions connu l'ordre moral, si nous n'avions pu le connaître que par l'ordre physique. C'est en vain qu'on chercherait à s'élever à l'ordre moral, si l'on ne s'appuyait que sur l'ordre physique. Une preuve frappante nous en est donnée par les positivistes qui s'obstinent précisément dans cette vaine tentative : ils

dénaturent l'ordre moral et le confondent finalement avec l'ordre physique. Le concept de *loi* témoigne, entre beaucoup d'autres, de ce double objet de la connaissance et du parallélisme du physique et du moral. La loi est un principe d'ordre moral : c'est même là sa première signification ; mais elle signifie aussi un principe d'ordre physique. De ces deux significations chacune éclaire l'autre.

Plus on comparera entre elles ces deux sources de nos connaissances et mieux on comprendra l'excellence et la fécondité de la source intérieure. Ici l'intelligence ne va plus du général au particulier, de l'abstrait au concret, en connaissant directement l'essence commune des choses, puis indirectement, par une sorte de réflexion, ces choses mêmes : ici, au contraire, en revenant sur elle-même et sur tout le sujet, l'intelligence va du particulier au général, du concret à l'abstrait. Je connais ma pensée et, par suite, la pensée en général ; je connais ma volonté et par là même la volonté en général ; ma joie ou ma tristesse me font connaître la joie ou la tristesse ; je n'aperçois de cette vérité qui m'apparaît et je conçois la vérité elle-même ; je connais mon devoir et par cela même le devoir. Il en est de même d'une foule d'autres idées, en tant du moins qu'elles sont données par l'expérience interne. Par exemple, en supposant que l'idée de cause ne soit donnée que par l'expérience interne, nous connaissons notre propre causalité, dans tels et tels actes déterminés, avant de connaître la causalité en général.

On ne peut donc soutenir que l'âme ne se connaît elle-même que d'une manière analogique, par comparaison avec l'essence ou les autres réalités corporelles. On soutiendrait avec plus de raison que l'essence de l'âme nous est mieux connue que celle du corps. Que savons-nous, en effet, de l'essence des corps? Nous savons qu'ils sont composés essentiellement de matière première et de forme substantielle, celle-ci déterminant la matière et spécifiant le corps ; la forme est le principe immédiat des qualités actives des corps ; la matière explique leur étendue et leur passivité. Mais si nous tentons de pénétrer plus avant, nous rencontrons bientôt l'obscurité et le mystère. Les quatre éléments auxquels s'arrêtaient les anciens se dissolvent en une multitude d'autres, en nombre indéfini, jusqu'à la mo-

lécule, jusqu'à l'atome, qui, dit-on, se résoudrait lui-même en quelque chose d'impondérable. La matière devient si subtile qu'elle est invisible et impalpable; et son essence nous fuit toujours. L'âme, au contraire, nous est intimement présente; malgré l'obscurité d'où elle émerge et que l'on appelle aujourd'hui subconscience et inconscience, elle nous est connue par tout ce qu'elle a de plus personnel et de mieux délibéré, par tous ses actes humains, par toutes ses facultés supérieures et ses aspirations les plus hautes; elle nous est connue comme un principe substantiel, spirituel et immortel. En vérité, son essence nous est mieux connue que celle des corps. Les corps attirent d'abord notre attention; mais l'âme seule, avec le monde spirituel auquel elle appartient, est digne de la retenir et de la fixer à jamais.

On n'est donc pas fondé à soutenir que nous n'avons des choses suprasensibles que des connaissances impropres, négatives et analogiques; que tout le contenu positif de nos concepts se trouve réalisé dans l'objet des choses sensibles. L'opinion toute contraire serait moins invraisemblable, à certains égards. Et c'est l'opinion qu'embrassent, en effet, les partisans de la « philosophie nouvelle », qui regardent les corps comme une projection ou un effet de la conscience, une sorte de déchet de la pensée. Ce défi jeté au sens commun pourrait se prévaloir de l'exagération toute contraire. Entre les deux excès se place la doctrine véritable, celle qu'a professée saint Thomas d'Aquin avec toute l'école.

On entrevoit par là même vers quelles conséquences fâcheuses inclinerait l'opinion que nous avons essayé de critiquer. Outre qu'il est impossible, semble-t-il, qu'une intelligence spirituelle ne se connaisse elle-même que par les idées tirées des choses sensibles, on ne voit pas facilement comment cette même intelligence pourrait s'élever à la connaissance de Dieu. Car Dieu, le vrai Dieu, ne se conçoit pas sans les attributs moraux : la vérité, la justice, la bonté, la miséricorde, la liberté, la sainteté, la Providence. Or ces attributs ne sont pas exprimés d'une manière suffisante par les choses sensibles ni par leurs essences. Le monde sensible, créé avec l'espace et le temps, est bien l'image de l'immensité et de l'éternité de Dieu,

voire même de son intelligence, de sa sagesse et de sa puissance infinies. Mais nous ne trouvons l'image des attributs moraux de la Divinité qu'en nous-mêmes, dans notre âme, dans ses facultés et ses perfections spirituelles les plus hautes.

Il n'est pas nécessaire d'insister et il y aurait peut-être indiscrtion à le faire. Si quelques philosophes catholiques ont cru pouvoir accepter les formules que nous avons critiquées, on en conclura tout au plus que ces formules ont dépassé leur véritable pensée ; car ils professent, au fond, les mêmes doctrines que nous nous efforçons de défendre et d'expliquer.

Elie BLANC.



LE DOGME
DE LA
COMMUNION DES SAINTS

FONDEMENTS SCRIPTURAIRES DU DOGME

Tout homme régénéré est uni au Christ par sa naissance spirituelle, de même qu'il relève d'Adam par sa naissance selon la chair. Cette adhésion au Christ est la condition du salut. Or, dans la volonté du Sauveur, cette œuvre du salut doit s'accomplir dans une société qui est l'Eglise. Qu'un homme parvienne au royaume du ciel, c'est le fruit de la grâce et des efforts personnels. Mais Jésus veut que tous ceux qui aspirent au bonheur céleste et s'efforcent d'y parvenir, réalisent déjà sur la terre comme une ébauche du royaume en se groupant dans l'Eglise. Pour appartenir au Christ, il faut donc faire partie de l'Eglise. Ceux-là seuls peuvent espérer une place dans le royaume des cieux qui font, ici-bas, partie de l'Eglise. Sanctifiés par le baptême, appelés à la sainteté du ciel, trouvant dans l'Eglise tous les moyens de sanctification, ils sont vraiment des « saints ».

Comment sont unis ces « saints », sur quelle base repose leur union commune? Nous le déterminerons en recherchant, dans l'Ecriture, à la lumière de la tradition, quels rapports



relient les membres de l'Eglise, quelle est la structure intime de cet organisme qu'est l'Eglise.

Nous ne relèverons pas, dans cet exposé scripturaire, tout l'enseignement du Nouveau Testament sur la nature de l'Eglise. Il nous suffira de relever, ordinairement à travers des métaphores, ce qui nous est révélé sur les liens du Christ avec son Eglise et ses disciples, et des fidèles entre eux (1).

* * *

Plusieurs fois, dans l'Evangile, Notre-Seigneur compare son Eglise à un troupeau dont il est le Pasteur (2). « Je suis le bon pasteur, dit-il... Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et je connais mon Père ; et pour mes brebis je donne ma vie... Mes brebis écoutent ma voix, je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle (3). »

De même que le Christ est uni au Père par une connaissance intime, le pasteur du troupeau mystique est également uni aux brebis par des liens profonds. Le pasteur a donné sa vie pour ses brebis, et il les conduit à la vie éternelle. Nul ne peut ravir de sa main ceux qu'il conduit ainsi, parce qu'il leur est constamment présent. Il est pour eux plus qu'un gardien, plus qu'un guide ; son amour l'a poussé non seulement à se sacrifier pour eux, mais à se faire le principe de leur vie : « Je suis la porte, dit-il, et quiconque entrera par moi sera sauvé (4) ».

« Par le sang d'une alliance éternelle, écrit l'auteur de l'épître aux Hébreux, il est le grand pasteur des brebis (5). » Les liens qui unissent le Christ à son Eglise, sont donc ceux mêmes de cette alliance éternelle, fondée sur le sacrifice sanglant du Sauveur. Ce sont des liens profonds comme la vie.

C'est ainsi que l'a compris saint Augustin. Dans son com-

(1) Nous ne retiendrons d'ailleurs que les textes les plus significatifs.
(2) *Lc.*, XII, 32 ; *Mt.*, XXVI, 31.
(3) *Jn*, X, 14-15, 27-28.
(4) *Jn.*, X, 9.
(3) *Hebr.*, XIII, 20.

mentaire de l'Evangile johannique, arrivé au passage que nous citons (Jn x, 9), il rapporte diverses explications et ajoute :

« Je préfère que la vérité elle-même, comme un bon pasteur et, par suite, un bon docteur, nous ait, en quelque façon, avertis de la manière dont nous devons comprendre ce qu'il dit : « Il entrera et il sortira et il trouvera des pâturages », quand il ajoute à la suite : « Le voleur ne vient que pour voler et frapper et perdre ; moi je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en plus grande abondance... Il me semble qu'il a dit : pour qu'ils aient la vie en entrant, et qu'ils l'aient plus abondamment en sortant. Or, personne ne peut sortir par la porte, c'est-à-dire par le Christ, pour la vie éternelle dans la vision intuitive, s'il n'est entré pour la vie temporelle dans la foi, par la même porte, c'est-à-dire par le même Christ, dans son Eglise qui est son bercail. Il dit donc : Je suis venu pour qu'ils aient la vie, c'est-à-dire la foi qui agit par l'amour, foi par laquelle ils entreront dans le bercail pour y vivre, puisque le juste vit de la foi ; et pour qu'ils l'aient en plus grande abondance, ceux qui persévéreront jusqu'à la fin et sortiront par cette porte qu'est la foi du Christ (1). »

La foi au Christ est donc la base de l'union des brebis avec leur pasteur ; et cette foi est, pour les membres du troupeau mystique, un principe de vie.

* * *

Cette première donnée est éclairée et complétée par les textes où l'Eglise est présentée comme le peuple de Dieu, même la famille de Dieu.

Le peuple juif revendiquait le titre de peuple de Jéhovah : Jéhovah était son père, son roi, son Dieu ; il était le peuple élu, l'héritier des promesses. Or, ces titres quii appartenaient à Israël ont passé à l'Eglise ; et ce qui n'était que promesse est devenu réalité. Les enfants d'Abraham avaient été choisis pour garder l'espérance du Messie ; le nouveau peuple de Dieu a reçu le Messie et garde, à son tour, l'espoir de l'éternité bienheureuse.

« Aux Israélites, écrit saint Paul, appartiennent l'adoption et la gloire et les alliances et la Loi et le culte et les promesses et les pères ; c'est d'eux que le Chrit est issu selon la

(1) *In Joan.*, tr. 45, n. 15. *P. L.* XXXV, 1737.

chair (1). » Mais « la parole du prophète Osée a reçu son accomplissement : « J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple (2) », et « et le salut est parvenu aux Gentils (3) ». Ainsi se trouve constitué un nouveau peuple de Dieu, une nouvelle postérité d'Abraham (4).

C'est à ce peuple nouveau que saint Pierre écrit : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis (5) ». Le Christ est le chef de ce peuple ; il l'a fait sien au prix de son sang (6).

Il y a entre le peuple chrétien et Israël une différence de filiation. Les Juifs se disaient « fils de Dieu » ; mais ce titre était collectif et s'appliquait à la nation dans son ensemble. Dans l'économie nouvelle, le titre de fils devient individuel : ce n'est pas l'Eglise qui est la fille de Dieu, ce sont les membres de l'Eglise qui possèdent personnellement la filiation divine. L'Eglise est donc la famille de Dieu (7).

Les chrétiens sont donc les frères du Christ, ses cohéritiers : ils ne sont pas seulement des serviteurs de Dieu, ils sont fils d'adoption. Les rapports qui, dans l'Eglise, uniront les fidèles à Jésus et entre eux, seront donc des liens de fraternité : ils communieront dans leur filiation divine.

Cette pensée de la filiation adoptive conférée aux hommes revient souvent dans les épîtres de saint Paul :

« Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers, ni des hôtes de passage ; mais vous êtes des concitoyens, des saints et membres de la famille de Dieu (8). — Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus. Vous tous, en effet, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni juif ni grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ; car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus. Et si vous êtes au Christ, vous êtes donc descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse... Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son

(1) *Rom.*, IX, 4-5.
(2) *Rom.*, IX, 25.
(3) *Rom.*, XI, 11.
(4) F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 353-376.
(5) I *Petr.*, II, 9.
(6) *Tite*, II, 14.
(7) F. PRAT, *op. cit.*, II, p. 404-405.
(8) *Ephes.*, II, 19 ; I, 5.

Fils, formé d'une femme, né sous la Loi, pour affranchir ceux qui sont sous la Loi, afin de nous conférer l'adoption. Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : « Abba ! Pater ! » Ainsi tu n'es plus esclave, tu es fils ; et si tu es fils, (tu es) aussi héritier, grâce à Dieu (1). — Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet, vous n'avez point eçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Pater ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ (2). »

Cette filiation, — qui suscite dans l'âme de saint Jean des élans d'amour et d'admiration (3) —, est fondée sur le baptême, par lequel le fidèle revêt le Christ, et sur la communication que Dieu fait de son Esprit au nouveau baptisé. Parce qu'il a revêtu le Christ, le chrétien jouit des droits du Christ ; il reçoit, par manière d'adoption, ce que Jésus possède par nature. Fils adoptif, il est élevé, selon la parole de saint Pierre, à une certaine participation de la nature divine.

Il appartient aux théologiens de déterminer, dans la mesure où le permet le mystère, le mode de cette participation. Nous ne retenons ici que cette notion de l'Eglise : la société dont les membres peuvent en toute vérité appeler Dieu leur Père (4) et le Christ leur frère, société dont la base spirituelle est une participation à la nature de Dieu. C'est par cette filiation divine que les chrétiens sont en communion.

* * *

« Vous êtes membres de la famille de Dieu. » Il semble que ce soit le dernier mot des rapports qui unissent l'homme au Christ. Mais afin de mettre en plus vive lumière la cohésion de la société qu'est l'Eglise, l'Apôtre emploie des métaphores. C'est ainsi qu'il compare la société des fidèles à un édifice, dont l'unité est assurée par le Christ lui-même.

(1) *Gal.*, III, 26-IV, 7.
(2) *Rom.*, VIII, 14-17. Cf. VIII, 29.
(3) I *Joan.*, III, 1-2.
(4) « Vous prierez ainsi, avait dit Notre-Seigneur : Notre Père... » MT., VI, 9. « Vous êtes tous frères, vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans le ciel. » MT., XXIII, 8-9.

Ecrivant aux Ephésiens, saint Paul leur montre comment le Christ, par sa mort, a réconcilié les Gentils et les Juifs ; il a renversé le mur de séparation (1) et a ouvert, aux uns et aux autres, l'accès auprès de Dieu, dans un même Esprit (2). Dès lors, dit-il :

« Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même la pierre angulaire en qui tout ce qui est édifié, s'adaptant l'un à l'autre, s'élève progressivement en un temple saint dans le Seigneur ; c'est en lui que, vous aussi, vous êtes édifiés en une demeure de Dieu dans l'Esprit Saint (3). »

Ainsi, les Gentils et les Juifs forment comme les éléments de cette demeure de Dieu. Ils reposent sur les apôtres et les prophètes comme sur leurs fondements, car c'est d'eux qu'ils ont reçu l'enseignement de la foi. De même que, dans les maisons orientales, la pierre d'angle assure la solidité de toute la maison, en unissant les murs et les fondations elles-mêmes, de même, dans l'édifice qu'est l'Eglise, le Christ est un principe d'union pour tous les fidèles, quelle que soit leur provenance. C'est donc dans le Christ que toute la construction s'élève dans un harmonieux assemblage.

L'enseignement de saint Paul est aussi celui de saint Pierre. Il exhorte les fidèles à croître dans le Seigneur : « Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée des hommes, il est vrai, mais choisie et précieuse devant Dieu ; et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice pour former un temple spirituel (4) ». Le salut venait à Israël par le temple de Jérusalem ; Sion était la ville sainte, la ville de Dieu. Mais à cette Jérusalem terrestre est substituée une Jérusalem spirituelle, céleste. C'est pourquoiT l'auteur de l'épître aux Hébreux écrit aux chrétiens : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant qui est la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des

(1) *Eph.*, II, 14.
(2) II, 18.
(3) II, 19-22. Voir pour l'analyse de ce texte : *The international critical Commentary. Ephesians and Colossians* — by ABBOT (Edinburgh, Clark).
(4) I *Petr.*, II, 4-5.

anges, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux... (1) ».

Cet édifice spirituel, cette cité de Dieu, comprend donc, non seulement les fidèles qui sont sur la terre, mais encore les saints qui sont entrés dans les cieux. Tous ne constituent qu'une seule cité, un seul temple de Dieu. De là, cette vision de l'Apocalypse : « Un des sept anges... me montra la ville sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel d'auprès de Dieu... La muraille de la ville a douze pierres fondamentales, sur lesquelles sont douze noms, ceux des douze apôtres de l'Agneau... Je n'y vis point de temple, car le Seigneur Dieu Tout-Puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau (2) ».

Ces images brillantes de l'Apocalypse sont-elles autre chose que la traduction de la même doctrine : tous les croyants, tous les disciples du Christ ne forment avec celui-ci qu'un tout, une seule cité, un seul édifice? D'ailleurs, selon la remarque du P. Allo, dans toute l'Apocalypse, « y a-t-il, au fond, autre chose que l'opposition de deux sociétés, de deux cités, comme dit saint Augustin, celle des amis de Dieu, la vraie Jérusalem gouvernée par l'Agneau, et celle de ses ennemis, Babylone, où commande le dragon (3) ? »

Font partie de la Jérusalem céleste tous ceux qui sont nés de la grâce : « La nature viciée par le péché engendre les citoyens de la cité terrestre ; la grâce qui délivre du péché la nature, engendre les citoyens de la cité céleste (4) ». L'unité, dans la cité de Dieu vient donc de la grâce, c'est-à-dire de la vie divine communiquée aux âmes. Ce principe d'unité nous lie aux élus.

« La Sion véritable et la nouvelle Jérusalem est éternelle dans les cieux. Elle est notre mère. C'est elle qui nous a engendrés, elle qui est l'Eglise des saints, elle qui nous a nourris. Pour une partie, elle est en pèlerinage ; mais, en grande partie, elle réside dans le ciel. Par la partie qui réside dans le ciel, elle est la béatitude des anges ; par la partie qui chemine dans ce siècle, elle est l'espoir des justes (5). »

(1) *Hebr.*, XII, 22-23.
(2) *Apoc.*, XXI, 9-22.
(3) R. P. BERNARD ALLO. *Structure de l'Apocalypse de saint Jean.* Revue Biblique. Octobre 1911, p. 492.
(4) Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, l. 15, c. 2. *P. L.* XLI, 439.
(5) ID. *Ennarr. in Ps.* 149, n° 5. *P.L.* XXXVIII, 1952.

Faire partie de la demeure de Dieu, c'est donc être en communication avec le Christ et les saints, avec les anges et tous les justes de la terre :

« Je pense n'être pas téméraire en disant qu'il en est qui sont dans la maison de Dieu, de telle manière qu'ils sont eux-mêmes cette maison de Dieu, qui, est-il dit, est édifiée sur la pierre... Cette maison est constituée par les fidèles bons et par tous les saints serviteurs de Dieu, partout dispersés et unis par un lien spirituel, en une même communion des saints, soit qu'ils se connaissent et se soient vus, soit qu'ils ne se connaissent pas (1). »

L'édifice spirituel, dont le Christ est la pierre angulaire, est un édifice vivant qui croît ; les pierres elles-mêmes sont vivantes ; le Saint-Esprit, qui en est l'hôte, y est aussi un principe de vie. C'est donc un organisme, comme un corps vivant. Cette analogie nous conduit tout naturellement à celle du corps mystique. Cette dernière métaphore est celle qui a inspiré le plus largement la tradition, sans doute parce qu'elle exprime mieux la réalité. Il conviendra de l'étudier plus particulièrement.

(1) Saint AUGUSTIN. *De Bapt. cont. Donat.*, l. 7, c. 51, n° 99. *P. L.* XLIII, 241.

(*A suivre*) M. LAMACHE.



REVUE D'ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

I. Le volume de M. Bainvel (1) sur la Sainte Ecriture est un traité de théologie écrit dans un esprit d'absolue fidélité à la vérité traditionelle, mais d'ouverture à tous les progrès légitimes. La première partie, toute documentaire, reproduit les actes de Léon XIII et de Pie X relatifs aux Ecritures, puis les définitions des conciles de Trente et du Vatican, et quelques autres afférentes au même sujet. Elle sera très consultée par les professeurs et les étudiants, heureux de trouver réunies des décisions auxquelles il leur est indispensable de recourir. Les spécimens donnés ensuite sous le titre de documents théologiques, patristiques, bibliques, juifs et hétérodoxes permettront de prendre contact avec les textes.

Dans la seconde partie du volume, qui couvre une centaine de pages, l'auteur étudie la notion d'Ecriture sainte, l'inspiration et l'inerrance, le canon des Ecritures, l'authenticité de la Vulgate et les règles d'interprétation. L'inspiration s'étend à tout dans l'Ecriture, même aux *obiter dicta*, et elle entraîne l'inerrance. Toutes les affirmations que l'auteur sacré a émises sont infailliblement vraies et il n'y a pas de distinction à faire à cet égard entre les matières dogmatiques d'une part, et les matières scientifiques et historiques de l'autre. Mais la distinction sera à sa place dans l'interprétation, car l'auteur

(1) J.-V. Bainvel, *De Scriptura sacra*. Un vol. in-8° de VIII-214 pages. Paris, Beauchesne, 1910. Prix : 3 francs.



inspiré pourra, dans certains cas, insérer des documents historiques sans corriger toujours leurs inexactitudes et s'accommoder pour la façon de dire aux formules reçues, parfois même relater ce qu'on disait autour de lui sans se prononcer sur la valeur du récit. Toute la question est de savoir ce que l'auteur a voulu. « Rien n'empêche, au moins en théorie, un auteur inspiré d'emprunter à un historien profane le récit des faits qui serviront de cadre extérieur à son enseignement sans garantir la pleine et entière authenticité de tous ces faits ». M. Bainvel admet aussi qu'on pourra distinguer en certains cas entre le sens subjectif de l'homme et le sens objectif du livre : si, par exemple, l'auteur raconte ce qu'il a dit ou fait en telle occasion, la narration est vraie, mais comment apprécier les paroles relatées? Les plaintes de Job envers ses amis et les malédictions qu'il adresse au jour de sa naissance doivent-elles nécessairement être approuvées ? De quelle façon certaines indignations et colères de saint Paul dans sa lettre aux Galates sont-elles « parole de Dieu? » M. Bainvel écrit : *Non sunt ea verbum Dei, nisi prout scribuntur : in se sensa sunt Pauli. Utrum et cum et quomodo sint etiam sensa Dei, ex alio capite repetendum est.*

Le lecteur aura profit à fréquenter ce petit livre dont la pensée est fort pénétrante, nuancée et complexe, et qui sera pour lui un guide averti et sûr en des matières délicates.

II. M. Dœller (1), avantageusement connu par son exposé des systèmes de métrique biblique, donne au public une seconde édition de son traité d'Herméneutique. Cette édition comporte des changements et surtout des additions considérables, et mérite par conséquent une recension nouvelle.

Après un bref exposé de l'histoire de l'herméneutique chez les juifs, dans l'Église catholique et chez les protestants, l'auteur divise son ouvrage en trois parties : la *noématique*, l'*heuristique* et la *prophorisitque*. Les lecteurs qui n'auraient pas

(1) *Compendium hermeneuticae biblicae, auctore* J. Dœller. Un vol. in-8° de VII-167 pages. Paderborn, Schœning, et à Paris, Gamber, 1910. Prix : 4 francs.

au même degré que M. Dœller l'amour du grec apprendront avec plaisir que la première partie expose les diverses sortes de sens que peut contenir un passage de l'Ecriture : sens littéral ou naturel, puis sens spirituel ou typique, exprimé par des choses ou des personnes symboliques, lequel se partage en sens allégorique (dogmatique), tropologique (moral) et anagogique (transcendant). Ces divers sens sont successivement étudiés, et une note est consacrée au sens accommodatice. La seconde partie a pour objet l'investigation du sens de l'Ecriture. Elle se divise en heuristique rationnelle et heuristique catholique. La Bible est un livre humain à la fois et divin. On doit donc pour l'interpréter se servir des lois qu'on applique à toute œuvre littéraire ; mais en tant qu'œuvre divine ou inspirée, elle est revêtue de certaines propriétés ou privilèges que l'interprète doit reconnaître. L'inerrance ne s'étend pas seulement aux matières dogmatiques et morales, mais aussi à l'histoire et aux données scientifiques. Conséquence naturelle de l'inspiration, elle s'étend aussi loin que celle-ci, c'est-à-dire à toute la Bible. Mais si tout est vrai dans la Sainte Ecriture, tout n'est pas vrai de la même façon. La vérité contenue dans une parabole diffère de celle que présente un récit historique, et le fait de l'inspiration d'un livre ne tranche pas, par lui-même, la question de savoir si le livre est historique ou didactique. Mais on ne pourra affirmer que des écrits comme Tobie, Judith, Esther rentrent dans la seconde catégorie qu'à la condition de le prouver par des arguments solides et en réservant le jugement de l'Eglise. Dans la description des choses de la nature, les auteurs sacrés parlent selon ce qui paraît aux yeux et ils n'ont pas l'intention de nous communiquer des connaissances scientifiques. En vertu de l'inspiration encore, les contradictions, dans l'Ecriture, ne peuvent être qu'apparentes. On en doit chercher l'explication dans des corruptions de texte, dans l'emploi de façons de parler peu précises, ou dans le fait d'une citation tacite. Il existe, en effet, dans la Bible des citations réelles, mais que l'auteur n'annonce ni ne signale. Mais il faut s'en tenir à ce sujet aux règles données par la Commission biblique dans sa réponse du 13 janvier 1905 : on ne se servira d'une hypothèse de ce genre que si l'on peut prouver qu'il y a réellement citation

et établir que l'auteur ne prend point à son compte la citation, ce qui n'arrivera pas souvent. On peut accepter l'existence dans la Bible de doubles récits recueillis par l'auteur et dont l'un complète l'autre. Les contradictions apparentes s'expliquent par le fait que l'un des récits relate des circonstances que l'autre a omises. C'est ainsi que la Genèse présente successivement deux récits de la création.

Peut-on appliquer aux narrations historiques la règle donnée pour les matières scientifiques, savoir : l'auteur inspiré parle le langage ordinaire, en s'accommodant aux opinions de son temps et sans en connaître plus long que ses contemporains, l'inspiration garantissant seulement son exactitude à rapporter l'opinion qu'on avait sur tel point d'histoire ? Ici, théologiens et exégètes catholiques se divisent, et M. Dœller tient pour plus probable qu'on ne peut accepter cette règle qui serait cependant fort commode et permettrait de résoudre nombre de difficultés. Peut-être la question est-elle seulement mal posée : la solution vraie est celle qui respectera l'inerrance en tenant compte de ce que les auteurs bibliques ont précisément voulu faire et en attribuant à leurs récits la valeur exacte qu'ils ont voulu eux-mêmes leur donner. M. Dœller finit en déclarant que l'interprétation authentique de l'Ecriture ne peut être demandée qu'au magistère infaillible de l'Eglise : l'analogie de la foi devra être invoquée là où le magistère ne s'est pas prononcé.

La troisième partie de l'ouvrage (prophoristique) explique comment on doit exposer le sens de l'Ecriture dans les traductions, analyses, paraphrases, commentaires, etc. Un appendice résume très brièvement l'histoire de l'exégèse chez les juifs anciens et modernes, chez les catholiques et chez les protestants. L'ouvrage de M. Dœller est en somme un exposé clair, ordonné et précis de l'herméneutique biblique. Il ne fournit pas de solutions nouvelles, mais il présente avec exactitude celles qui ont été proposées jusqu'à ce jour, et il le fait sur un ton de modération et d'impartialité auquel il faut rendre hommage.

III. Dans son discours de rectorat (1) du 15 novembre 1910, le R. P. Zapletal a voulu tracer quelques-uns des devoirs qui s'imposent actuellement à l'exégèse catholique de l'Ancien Testament. Sans compter la formation philosophique et théologique dont il ne saurait être dépourvu, l'exégète doit posséder un certain nombre de langues : l'hébreu doit être devenu pour lui « comme une seconde langue maternelle ». Une certaine connaissance de l'assyro-babylonien et de l'éthiopien, de l'araméen et de l'arabe lui sera d'un grand secours. Le syriaque et le copte lui serviront pour la critique textuelle. Il doit être au fait de l'histoire des religions, surtout des religions sémitiques, et au fait aussi de l'histoire ancienne de l'Orient. Il ne devra ignorer ni l'archéologie ni la géographie des pays bibliques. Ainsi armé, l'exégète se trouve d'abord en face de la question textuelle : le texte de la Bible s'est-il conservé sans aucune altération de détail depuis l'origine jusqu'à nos jours, et comment le restituer quand il est corrompu? La critique littéraire donne encore plus à faire : déterminer la date et l'auteur d'un livre hébreu, rechercher les sources où cet auteur a puisé, discerner si l'ouvrage est d'une seule main demande beaucoup d'étude et de recherche. Qu'on ne s'étonne pas de la dernière question. D'anciens docteurs de l'Eglise et des exégètes du moyen âge ont admis pour certains livres de l'Ancien Testament l'existence de plusieurs sources. Il serait d'ailleurs surprenant que des auteurs orientaux, même inspirés, eussent employé une méthode différente de celle qui était universellement en usage chez eux, et qu'ils eussent conçu un récit historique autrement que comme une mosaïque de morceaux tirés des sources qui étaient à leur disposition. Enfin, la critique historique. L'exégète doit dégager des livres étudiés la réalité historique, la défendre contre de nombreuses attaques, discerner le caractère réel de certains livres difficultueux, comme Tobie, Esther, Judith. Dans toute cette œuvre, l'exégète catholique ne doit pas perdre de vue les directions de l'Eglise, mais s'en tenir à l'esprit qu'elles lui inculquent.

(1) *Ueber einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese.* Un vol. in-8° de 39 pages. Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei, 1910.

On lira sans doute avec intérêt le discours du P. Zapletal. Mais si quelque exégète en herbe était effrayé à la pensée de tout ce qu'il devra savoir pour interpréter l'Ecriture, qu'il se souvienne que la complexité des sciences entraîne forcément à distinguer des spécialités. Berthelot disait, paraît-il, qu'il était le dernier savant qui pût posséder toute la chimie : désormais elle déborderait les limites d'une seule intelligence. L'homme qui a possédé toutes les connaissances requises pour l'étude de la Bible est mort depuis longtemps.

IV. L'Introduction au Pentateuque publiée par M. Chapman (1) dans la collection *The Cambridge Bible* est un modèle d'exposition brève et aussi facile à lire que possible des théories critiques sur l'origine du Pentateuque. Une esquisse de l'histoire de la critique, depuis Astruc jusqu'à Graf, Wellhausen et Kuenen montre à la suite de quels tâtonnements la théorie aujourd'hui reçue a fini par se construire et s'organiser. Le corps de l'ouvrage est consacré à la démonstration de trois propositions : 1. L'Hexateuque (Pentateuque et Josué) contient des passages de date plus récente que les temps de Moïse et de Josué. Des auteurs très anciens ont déjà signalé des textes relativement courts que Moïse n'avait pu écrire. Mais d'autres beaucoup plus longs sont dans le même cas, et on ne peut les considérer comme des explications ou annotations d'un éditeur. 2. L'Hexateuque est une œuvre composite dans laquelle on peut distinguer au moins quatre documents. L'auteur énumère les preuves habituelles : emploi de noms différents pour désigner Dieu, diversité de style et de vocabulaire, existence de doubles narrations d'un même événement. Ces documents sont le Jahviste, l'Elohiste, le Deutéronomiste et le Code sacerdotal (P). 3. Les lois contenues dans le Pentateuque constituent trois codes distincts, qui appartiennent à des périodes distinctes de l'histoire d'Israël. La législation de J E, celle du Deutéronome et celle du Code sacerdotal s'échelonnent le long des siècles, développant ou transformant les lois relatives

(1) A.-T. CHAPMAN, *An Introduction to the Pentateuch*. Un vol. in-16, de xx-339 pages. Cambridge, University Press, 1911. Prix : 4 fr. 35.

au même objet. L'auteur compare en particulier, dans les diverses législations, les lois relatives aux lieux du culte (l'unité de sanctuaire succède à la pluralité), aux fêtes, aux diverses sortes de sacrifices, aux prêtres, et en se référant aux situations historiques successives, il conclut que le Code sacerdotal constitue l'élément le plus récent de l'Hexateuque.

Après avoir comparé la Loi avec les Prophètes, M. Chapman croit pouvoir retracer avec quelque probabilité la façon dont s'est opérée la formation graduelle de l'Hexateuque. J représenterait les traditions sous la forme qu'elles revêtaient dans le royaume de Juda ; E, sous la forme qui leur avait été donnée dans le royaume d'Israël. Ces récits ont été rédigés antérieurement au Deutéronome. Le Code deutéronomique est rapporté au VIIe siècle avant Jésus-Christ. Le Code sacerdotal a dû s'élaborer à partir du milieu du VIe siècle : il doit être identifié avec la loi qu'Esdras promulgua en 444. Par la suite, il fut incorporé au livre formé par l'adjonction de D à J E. C'est alors que le livre de Josué fut séparé des livres précédents (Pentateuque), dont l'ensemble affectait la forme d'un code de lois plus que d'un récit historique. Un appendice développe quelques points particuliers ; il contient entre autres une étude des caractéristiques du Code sacerdotal et du style du Deutéronome, des observations sur le caractère des œuvres composites en général, comme les chroniques du moyen âge, le Diatessaron, le livre des Paralipomènes ; il essaie aussi de répondre à la question : Notre-Seigneur, en citant le Pentateuque, a-t-il voulu se prononcer sur la question de son origine mosaïque? Pour finir, ce petit livre pourra être utile aux prêtres que leur fonction d'enseignement oblige à étudier la question du Pentateuque et qui n'auraient pas le loisir de compulser des volumes plus considérables, d'exposition plus technique et moins nette.

V. La nouvelle édition de la Genèse de M. Gunkel (1) est, en de nombreux détails, complètement renouvelée et considérablement augmentée. Mais elle reste dans le même esprit que

(1) H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt.* Un vol. in-8° de CIV-510 pages. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910. Prix : 13 fr. 75.

la première, esprit fort éloigné de l'esprit catholique, bien qu'il constitue un progrès sur le rationalisme de certains critiques. L'introduction répond d'abord aux questions suivantes : la Genèse est-elle un recueil de légendes? Quelles sortes de légendes s'y rencontrent? Quelle est leur forme au point de vue de l'art? Puis elle essaie de raconter comment s'est faite la transmission de ces récits dans la tradition orale d'abord, puis dans les documents écrits. Par le seul énoncé des premières questions, il apparaît que M. Gunkel ne se préoccupe pas uniquement, comme on le faisait avant lui, de la critique littéraire et de la détermination des sources; il pénètre la substance des récits et s'empare des idées pour en rechercher l'origine et en étudier le développement.

M. Gunkel part de cette idée que l'histoire n'est pas un genre littéraire primitif : les peuples n'y prennent intérêt et ne se mettent à l'écrire qu'après être parvenus à un certain degré de culture ; jusque-là, les grands événements se transmettent par la tradition populaire, assez librement traités par l'imagination et revêtus d'une forme poétique. Pourquoi en aurait-il été autrement chez les premiers Hébreux? Comment un peuple si admirablement doué pour la poésie n'aurait-il pas eu ses légendes? On hésite à le reconnaître parce que, habituellement (et cette manière de voir est bien peu intelligente), on confond légende avec mensonge. La légende n'est pas plus mensongère que la poésie, car elle n'est, à le bien prendre, qu'un genre poétique. Pourquoi l'Ancien Testament, qui a usé des autres formes de poésie, aurait-il négligé celle-ci? Le récit poétique n'est-il pas, de beaucoup, le plus apte à véhiculer des idées, et surtout des idées religieuses? La Genèse n'est-elle pas un écrit plus religieux que les livres des Rois, et les légendes ne contiennent-elles pas, bien souvent, plus de vérité profonde que l'histoire? D'ailleurs, l'Ancien Testament n'a-t-il pas déjà Samson et Jonas? Reconnaître des légendes dans la Genèse, ce n'est donc pas faire, envers elle, acte de rationalisme, ni même d'incrédulité, c'est seulement la mieux comprendre. M. Gunkel cherche ensuite à déterminer ce qui caractérise le récit légendaire et permet de le distinguer de l'histoire. L'histoire est transmise par l'écriture ; la légende l'est de façon orale. L'histoire ra-

conte les grands événements de la vie publique; la légende s'attache aux personnes et à leur vie privée, et elle ne relate des faits de la politique, que les actes individuels de nature à exciter l'intérêt populaire. L'histoire exige, à l'origine, des témoins oculaires, puis une série de témoignages sûrs; la légende puise dans l'imagination aussi bien que dans la tradition. L'une raconte des événements vraisemblables; l'autre, des choses impossibles. Bref, la légende est de la poésie, tandis que l'histoire est de la prose. C'est en partant de ces critères, et en faisant observer que les caractères de l'histoire se présentent dans d'autres livres hébreux, que M. Gunkel croit pouvoir conclure que la Genèse est un recueil de légendes.

Les légendes relatives au monde primitif (Genèse, I-XI, 9) méritent-elles le nom de « mythes »? Les mythes sont des légendes dont les personnages ne sont plus des hommes, mais des dieux. La religion des Hébreux, essentiellement et dès l'origine monothéiste, ne prêtait aucunement à la formation des mythes. Mais les mythes des peuples voisins d'Israël ont pu laisser quelques traces dans les récits bibliques. Ces restes doivent être analysés. Le mythe a pour but de répondre aux questions que l'intelligence se pose sur les origines et les causes: il constitue la philosophie et la théologie des temps qui l'ont vu éclore. Souvent, il consiste à grossir et à transporter aux origines un fait naturel que nous voyons se reproduire fréquemment ou même se renouveler périodiquement : la création n'est-elle pas conçue et décrite à l'image du printemps? — Parmi les légendes patriarcales (Genèse, XI, 10 ss.), plusieurs peuvent contenir des souvenirs historiques. Dans certains cas, on doit attribuer à des peuples ce qu'elles racontent d'ancêtres individuels. L'histoire est donc ici embrumée de poésie. Néanmoins, ces légendes peuvent être appelées historiques, parce qu'elles reflètent des événements réels. Leur formation est, d'ailleurs, antérieure au temps des Juges. D'autres légendes peuvent être appelées explicatives : elles répondent aux nombreux « pourquoi » que formulaient les Hébreux, à un besoin instinctif de chercher dans le passé les causes du présent, et elles ne sont autre chose que les premiers bégaiements de la science humaine. L'état actuel des relations entre les divers

peuples, par exemple, trouve son explication et sa raison d'être dans telle ou telle action de leurs ancêtres. Et si l'explication est poétique, la constatation de telle ou telle situation historique actuelle est bel et bien historique. Les légendes étymologiques trahissent la même curiosité de savoir ; de même celles qui prétendent révéler l'origine de tel usage religieux ou de tel phénomène de l'ordre géologique.

Quant à la forme littéraire des légendes, M. Gunkel, malgré son admiration pour Sievers, n'est pas enclin à reconnaître dans la Genèse l'emploi habituel du mètre poétique. On ne peut que le louer de cette sagesse. A l'origine de chaque légende, il faut bien reconnaître l'existence d'un génie individuel. Mais le récit a subi, par sa transmission orale dans un milieu populaire, des transformations plus ou moins considérables qui en ont fait l'œuvre commune de tout un peuple. Pourtant, certaines légendes sont de forme si parfaite qu'on ne saurait, en aucune façon, les considérer comme un produit populaire. La légende primitive et populaire, de sa nature, existe à l'état isolé ; les cycles de légendes sont de création moins ancienne. La légende primitive est courte et consiste seulement en quelques scènes, dans lesquelles n'apparaissent que deux ou trois personnages, quatre au plus. Les caractères de ceux-ci sont simplifiés et ordinairement opposés l'un à l'autre. Le récit est des plus sobres, et pourtant les héros en sont très vivants. Leurs pensées ne préoccupent pas le conteur. Même il les fait peu parler. Mais leurs moindres paroles sont nécessaires au développement du petit drame qui se joue. Tout est donc subordonné à l'action, et celle-ci est rapide, nullement surchargée d'épisodes. La narration doit d'ailleurs rester dans les vraisemblances telles que les auditeurs les comprenaient. L'art qu'elle trahit est surprenant. A une date beaucoup plus avancée se forment les cycles de légendes. Celles-ci sont agencées en histoire suivie, concentrées autour d'un personnage unique ; leur longueur contraste avec la brièveté des légendes primitives. Le goût a changé. Les auteurs aiment les discours développés ; ils témoignent d'une psychologie plus pénétrante et sont en possession de procédés plus compliqués : un de ceux-ci consiste à répéter deux fois la même scène. En réalité, nous

ne sommes plus dans la légende, mais dans le conte. L'histoire de Joseph est le type des récits de ce genre.

M. Gunkel attribue une origine babylonienne aux légendes du monde primitif. Israël les a reçues par l'intermédiaire de Canaan. Au contraire, les légendes patriarcales, sauf celle de Joseph, sont d'origine hébraïque, et les Hébreux les connaissaient avant d'envahir la terre promise : cette origine reculée leur confère un intérêt historique particulier. D'autres légendes étaient communes à Israël et à d'autres peuples ; mais les Hébreux les ont pénétrées de l'esprit de la religion la plus haute, sans parler des autres modifications qu'ils leur ont fait subir. Car les légendes subissent, au cours des âges, des additions, des transformations, des confusions ; d'autres sont mutilées. M. Gunkel se plaît à retracer, comme il l'a conçue, la vie des légendes ; il étudie spécialement les idées religieuses qu'elles véhiculent, l'idée de la divinité qu'elles exprimaient à l'origine et l'idée plus élevée, ou du moins plus affinée, que les derniers rédacteurs lui ont fait traduire. De même, il croit pouvoir suivre dans les récits les traces d'un affinement de la morale. Mais il a soin de noter que, dans la réalité, la religion prêtée à Abraham, par exemple, est celle du conteur de la légende et non celle d'Abraham lui-même. De même, la valeur historique des récits relatifs aux patriarches consiste dans les traits de la situation actuelle qu'ils décrivent. En un mot, les légendes nous renseignent sur leurs auteurs mieux que sur leurs héros.

M. Gunkel distingue, comme on fait habituellement, deux âges dans la rédaction des documents de la Genèse : au premier nous devons le recueil du Jahviste (J) et de l'Elohiste (E), au second, le remaniement opéré par l'écrivain sacerdotal (P). J et E ne représentent pas des écrivains individuels, mais des écoles de conteurs. Comme on l'a dit, l'origine des légendes est beaucoup plus ancienne que leur rédaction. Les unes sont antérieures, les autres postérieures à la prise de possession de Canaan. Les dernières dateraient du commencement du temps des Juges. Vers 1200, l'âge de la formation des légendes relatives aux patriarches est fermé. Mais elles subissent des transformations jusqu'à ce que J, au IXe siècle et E, dans la

première moitié du VIII[e], les mettent par écrit. Les deux collections ont ensuite été réunies par un rédacteur que M. Gunkel, à la suite de Wellhausen, nomme le Jéhoviste. Ce rédacteur aurait vécu dans les derniers temps du royaume de Juda. L'écrivain sacerdotal aurait écrit entre 500 et 444. Le dernier rédacteur qui a uni ensembre J E et P, aura travaillé au temps d'Esdras, sûrement avant le schisme des Samaritains.

Telles sont les théories de M. Gunkel. Elles contiennent une trop grande part de vues subjectives et d'arbitraire, et reposent trop souvent sur des interprétations discutables. Néanmoins elles sont intéressantes à connaître, parce qu'elles marquent une orientation nouvelle de la critique, et réellement ouvrent de nouvelles voies pour l'étude de la Genèse. Nous sommes loin d'abord du rationalisme étroit et superficiel qui a animé d'autres écrits. M. Gunkel reconnaît la haute inspiration religieuse qui, dès l'origine, pénètre les documents bibliques, et il les étudie avec amour. Sa critique ne reste pas à la surface du livre : elle cesse d'être purement littéraire pour s'occuper des choses. Ses analyses puissantes lui ont permis de pénétrer plus avant dans l'intelligence des récits et plus d'une fois de reculer la la date de leurs premières origines. Cette constatation ne peut que nous réjouir en nous faisant pressentir de nouveaux progrès dont la vérité ne saurait que bénéficier. Ce n'est pas en ralentissant l'étude de la Genèse qu'on parviendra à défendre ce livre contre les attaques de l'incrédulité, c'est en la poussant davantage, c'est en poursuivant et en conduisant plus loin encore l'analyse et l'intelligence des récits, qu'on pourra mettre en meilleure lumière leur valeur historique réelle. Des natures primitives, simples, bien que douées d'un admirable génie, n'ont certainement pu concevoir l'histoire comme on l'a fait à des périodes de culture plus développée (est-ce que déjà on n'écrit pas l'histoire autrement qu'il y a cent ans?) : les faits ont dû être simplifiés dans ces récits populaires et adaptés à la mentalité des conteurs et des auditeurs. La mémoire n'a retenu que ce qu'elle a compris et vu dans les événements et ce qu'elle aimait à retenir. Mais est-il bien vrai que ces récits aient été librement traités par l'imagination? « La légende est de la poésie; l'histoire est de la prose ». Mais M. Gun-

kel ne reconnaît-il pas déjà que la Genèse presque tout entière est écrite en prose, et dans un style simple, sans images, sans expressions oratoires, sans ornements. Ce sont des récits faits sans passion, avec calme, si bien que « les conteurs semblent appartenir à une autre classe d'hommes que les prophètes ». Un temps ne viendra-t-il pas où les uns reconnaîtront qu'on ne racontait pas l'histoire, au second millénaire avant Jésus-Christ, comme on l'écrit maintenant, et où les autres, grâce à une analyse profonde et plus minutieuse encore, attribueront une plus grande valeur historique aux récits de la Genèse?

E. PODECHARD.

REVUE DE PATROLOGIE

I. — Le Père L. Feder, S. J., poursuit ses études préparatoires à l'édition des Œuvres historiques de saint Hilaire dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne. Le 2e fascicule, paru en 1911 (1), a pour objet les listes épiscopales et les noms d'évêques fournis par saint Hilaire. Les sujets examinés sont les suivants : 1° les évêques du concile occidental de Sardique ; 2° ceux du concile oriental de la même ville ; 3° les évêques du concile de Sirmium de 551 ; 4° les délégués du concile de Rimini en 359 ; 5° ceux du concile de Séleucie ; 6° les évêques ayant pris part au concile de Niké ; 7° les évêques nommés dans la lettre de Germinius, *Vitalis ;* 8° les autres évêques nommés en groupe dans la *Collectio antiariana Parisiensis* et dans Hilaire ; 9° les prêtres et clercs nommés par Hilaire ; 9° enfin une comparaison des évêchés désignés à Sardique avec les divisions de l'Empire. L'auteur parcourt ces diverses listes, et donne, sur les évêques moins connus et sur leurs sièges, les renseignements historiques, géographiques et littéraires que nous possédons. Cette étude sera fort utile pour préciser bien des détails incertains encore de topographie ecclésiastique.

(1) *Studien Zu Hilarius von Poitiers*, II. *Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius.* Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4 Jahrhunderts, von Alf. Léon. Feder, S. J. Un vol. in-8° de 134 pp., Wien, Alf. Holder, 1911.

II. — La question de l'orthodoxie de Nestorius continue d'occuper les historiens du dogme. Dans son livre, *Nestorius et la controverse nestorienne* (1), le P. Martin Jugie, s'est efforcé surtout de réfuter les apologies de MM. Bethune Baker et Fendt. Son explication est fort simple. Nestorius n'a jamais conçu la nature humaine du Christ qu'à l'état personnel : toute nature pour lui était forcément une personne. Dès lors les deux natures qu'il admet et qu'il proclame sans cesse exister en Jésus-Christ sont en réalité deux personnes : la personne du Verbe et la personne de l'Emmanuel. Comme cependant il veut garder la façon de parler de l'Eglise, et maintenir que Jésus-Christ est un, il imagine entre ces deux personnes une union morale intime qui les fait être une seule personne morale. Il y a en Jésus-Christ deux *prosôpons* physiques, et un *prosôpon* moral, le *prosôpon* de l'union, comme l'appelle Nestorius.

Réduite à ces termes, la conclusion est juste, et le P. Jugie a, je crois, efficacement argumenté contre ses deux adversaires. Il a bien vu que le *Livre d'Héraclide,* loin d'avoir amélioré la cause de Nestorius, avait au contraire rendu son orthodoxie moins soutenable. Peut-être même, a-t-il fait trop de part, dans son étude, à cet ouvrage qui me paraît authentique, au moins jusqu'à nouvel ordre, mais, qui ne nous est parvenu que dans une traduction assez lâche, et dans un texte certainement défectueux en plusieurs points. Ceci dit, son étude manque évidemment de ci, de là, de sérénité et de nuances. La légitimité de la condamnation de Nestorius et son hétérodoxie démontrées, on aurait souhaité qu'il abordât l'examen de ses écrits et de son système avec moins de parti-pris, et plus en historien et en psychologue qu'en polémiste. Cette note psychologique, cette explication de la naissance de l'hérésie fait défaut notablement dans le livre du P. Jugie. Tout y est trop simple : le système de Nestorius est parfait dès la première ligne, et toutes ses protestations d'orthodoxie ne sont que les faux-fuyants d'un esprit subtil et retors. La réalité a dû être plus complexe.

(1) Un vol. in-8° de 326 pp. de la *Bibliothèque de théologie historique*. Paris, Beauchesne, 1912. Prix : 6 fr.



A noter çà et là bien des petites assertions qui demanderaient des preuves, ou qui sont conjecturales. Par exemple, p. 50, note 3 : « Cyrille (au concile d'Ephèse) était toujours représentant du pape... Les instructions données par le Pape à ses légats supposent que la mission de l'évêque d'Alexandrie durait toujours. » Alors, pourquoi les légats? « Pour des raisons à lui (au Pape) connues », répond l'auteur, p. 296, dans une note 3 assez embarrassée. A la page 107, on cite un passage de Nestorius dans lequel il fait remarquer à Cyrille qu'il ne faut pas dire que le Verbe a pris le corps «pour son essence ». Là-dessus une note au bas de la page qui explique : « Pour son essence, c'est-à-dire pour le faire subsister dans l'unité de sa personne. » Non pas : Cyrille est accusé par Nestorius d'apollinarisme, c'est-à-dire de n'admettre en Jésus-Christ qu'une seule nature (au sens actuel du mot), de faire de l'essence de l'humanité l'essence de la divinité. P. 96, on affirme que pour Nestorius les mots *essence, nature, hypostase, personne* sont en réalité synonymes : une démonstration n'aurait pas été de trop. L'auteur n'a pas non plus démontré à mon avis, contre M. Lebon (p. 179 et suiv.), le flottement du sens du mot *phusis* sous la plume de saint Cyrille, quand celui-ci veut parler de l'humanité de Jésus-Christ *comme telle*. P. 278, le P. Jugie croit que dans les passages qu'il cite, Théodoret, comme Théodore, condamnait seulement les pneumatomaques, et ne rejetait pas la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Cependant, voir *Eranistes*, III, col. 264, où Théodoret se sert exactement de la même expression pour signifier la procession du Saint-Esprit *a Patre*. Et l'on pourrait signaler d'autres passages analogues qui demanderaient des correctifs et un ton moins absolu.

L'auteur est grand admirateur du génie théologique de S. Cyrille, et il a raison : on ne saurait trop l'admirer. Il a dû concéder cependant que sa langue manquait de fixité, et que les mêmes mots, capitaux dans la controverse, n'avaient pas toujours chez lui le même sens : grand inconvénient pour la clarté de la discussion. Du reste Cyrille a dû s'expliquer, beaucoup s'expliquer, et c'est donc, qu'il n'avait pas adopté, autant qu'on l'affirme, la façon de parler des Orientaux (p. 158).

Et puis, cette admiration pour S. Cyrille n'a-t-elle pas rendu le P. Jugie un peu injuste pour saint Léon (p. 307)? S. Léon n'avait pas en théologie le regard aussi aigu que saint Cyrille, on peut l'admettre; mais on se tromperait fort si l'on voyait en lui un théologien médiocre, et si l'on supposait qu'il n'a pas pesé tous les mots de sa *Lettre à Flavien*. Il n'est pas téméraire de supposer, je crois, que s'il avait été pape vingt ans plus tôt, la crise nestorienne aurait été enrayée, et par contrecoup peut-être le monophysisme conjuré. L'auteur s'étonne du peu de sympathie que certains auteurs, même catholiques, témoignent pour saint Cyrille. Il y a cependant, indépendamment des autres causes secondaires sur lesquelles on appuie trop, un fait qu'on ne peut méconnaître : c'est que l'autorité de saint Cyrille a couvert la révolte monophysite, dont les conséquences pour l'Eglise ont été autrement étendues que celles du nestorianisme. On dira que saint Cyrille n'en est pas responsable ; qu'il a été, le premier, victime de la fraude apollinariste. C'est vrai; c'est incontestable; mais qu'il l'ait voulu ou non, les faits sont là ; et un catholique regrettera toujours qu'on puisse rattacher au nom d'un si grand homme de si lamentables événements.

III. — On peut dire sans exagération que M. H. B. Swete s'est spécialisé dans la question du Saint-Esprit. Dès 1873, il écrivait son premier ouvrage *On the early History of the Doctrine of the Holy Spirit*, et ceux qui ont en mains le *Dictionary of Christian Biography* savent que l'article *Holy Ghost*, qui est de lui, est un des meilleurs de ce recueil. Aujourd'hui, comme pour son testament théologique, il nous donne un autre livre sur le même sujet, qui est comme le résumé de tous les autres : *The Holy Spirit in the ancient Church* (1). Le plan en est extrêmement simple. L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première l'auteur expose, avec textes à l'appui, la doctrine sur le Saint-Esprit des Pères et écrivains anténicéens. Dans la seconde, cet exposé se poursuit jusqu'à la fin de l'âge pa-

(1) Un vol. grand in-8° de x-429 pp. London, Macmillan, 1912. Prix : 10 fr. 60.



tristique grec et latin. Enfin, dans la troisième, l'auteur parcourt les diverses vérités relatives au Saint-Esprit qui se dégagent de l'enquête précédente : sa divinité, sa relation vis-à-vis du Père et du Fils ; sa vie personnelle ; sa fonction dans la création, l'inspiration, l'incarnation ; sa mission ; son opération sanctificatrice par les sacrements et dans les âmes. En ce faisant, l'auteur se défend d'avoir voulu fournir précisément une contribution à l'histoire du dogme ; il a voulu seulement fournir aux lecteurs de son volume sur le *Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* le moyen de continuer leur étude, au cas où ils n'auraient pas sous la main la collection des Pères. C'est très modeste ; mais les professeurs qui n'ont pas sous la main, ou qui même l'ayant, n'ont pas le loisir de parcourir la collection des Pères sont légion, et ceux-là accueilleront avec reconnaissance l'instrument de travail si commode et si sûr que leur a procuré M. Swete.

IV. — Comme préliminaire à un travail complet sur le baptême, considéré au point de vue historique, théologique, archéologique et liturgique, M. F.-J. Doelger vient de publier une étude sur *Sphragis* et les divers sens attachés à ce mot (1). Sphragis, dans l'usage profane, a d'abord désigné le sceau lui-même, le métal, l'anneau ou la pierre portant l'empreinte qui devait se reproduire sur la cire ; puis l'empreinte elle-même laissée dans la matière molle qui avait reçu le cachet ; puis, par extension, l'acte, le décret, le contrat scellé par les parties. On appelait sphragis ou *signaculum* la marque au fer rouge ou à la craie faite sur les animaux pour les reconnaître, le *stigma* imprimé aux esclaves et aux recrues militaires. Transportée dans l'ordre religieux, la sphragis apparut sous la forme d'un tatouage ou d'une marque au fer chaud reproduisant le nom ou le symbole de quelque divinité à laquelle on déclarait ainsi se consacrer, dont on professait être spécialement le serviteur, l'esclave. Le mot, dans ce sens, se retrouve pour dési-

(1) *Sphragis*, eine altchristliche Taufbezeichnung... von Dr. Fr. Jos. DOELGER, mit zwei Tafeln. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, vol. V, Heft 3-4. Un vol. in-8°, de 210 pp. Paderborn, F. Schœningh, 1911. Prix : 8 fr.

gner la circoncision juive, marque de l'alliance entre Jéhovah et son peuple, de l'appartenance du juif à son Dieu. Enfin, l'emploi en devient fréquent, et avec des nuances assez diverses, dans le christianisme. Le baptême, d'abord et surtout, est appelé un sceau, *sphragis*, *signaculum* : on donne aussi ce nom à la confession de foi qui l'accompagne, *signaculum fidei ;* aux obligations inviolables qu'il impose, *sigillum infragile ;* à la vie nouvelle qu'il crée dans le baptisé. Plus tard, on le donnera au simple signe de croix que l'on fait sur soi, et aussi à la confirmation, *consignatio*, qui se confère par l'onction d'huile faite sur la tête et sur le front. A travers toutes ces vicissitudes, il est aisé de voir que l'idée primitive d'empreinte, de signe par lequel la personne ou l'objet marqué est déclaré appartenir spécialement à quelqu'un, se trouve toujours conservée. La sphragis reçue dépouille celui qui la reçoit de lui-même pour le mettre en la dépendance de celui dont il accepte le sceau.

La question est seulement de savoir d'où est venue au baptême, et généralement dans l'usage chrétien, l'appellation de sphragis. E. Hatch, puis A. Harnack et G. Wobbermin y ont vu un emprunt fait aux mystères païens. G. Anrich croit plutôt qu'il y faut reconnaître un résultat du rapprochement fait entre la circoncision juive et le rite de l'initiation chrétienne. M. Doelger ne pense pas que ces solutions soient absolument justes et établies. D'après lui, la terminologie chrétienne dépendrait simplement de la façon courante et ordinaire dont les mots *sphragis*, *signum*, *signaculum*, *consignare*, etc., étaient employés dans la vie profane et civile. L'Eglise n'a puisé ni dans la langue des mystères païens ni dans celle des juiveries ; elle s'est approprié simplement les termes connus et reçus de tous.

On lira avec beaucoup d'intérêt l'étude de M. Doelger, qui est bien près d'avoir épuisé la question, si même il a laissé quelque chose à y ajouter.

J. Tixeront.





BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, par A. d'Alès. — Fascicule VII. *Fin justifie les moyens-Gouvernement ecclésiastique*, — 1—320 col. — Fascicule VIII. *Gouvernement ecclésiastique. — Incinération*, 321-640 col. — Paris, Beauchesne, 1911-1912.

Voici désormais achevé le tiers, ou environ, de cette entreprise apologétique commencée en 1909. Est-il besoin de féliciter l'éditeur de la rapidité régulière avec laquelle se succèdent les fascicules de sa publication ? Mieux vaut encore le louer du choix de ses collaborateurs : il est d'ordinaire excellent.

Les articles se répartissent toujours sur des sujets très divers. Un seul a été reproduit littéralement de l'ancienne édition : c'est celui qui a pour titre « Fourmi biblique » : il a été écrit par l'abbé Jaugey. Tous les autres ont été repris sur de nouveaux frais.

La philosophie n'a eu pour son lot qu'une seule étude, celle qui concerne l'Idéalisme. L'abbé Dehove a mis à la composer tout son talent de métaphysicien et de psychologue, très averti des doctrines modernes, très attaché aux directions traditionnelles.

Les questions scientifiques connexes à quelque enseignement de la philosophie ou de la foi se trouvent toutes traitées au cours du fascicule VIII. Les études sur les Guérisons miraculeuses, l'Hypnotisme, l'Hystérie ont été confiées au docteur Van der Elst, dont on sait la très spéciale compétence. Le R. P. Stein a fait bonne justice des légendes relatives à la comète de Halley. Sur les divers problèmes relatifs à l'origine ou à la nature de l'homme, plusieurs auteurs, MM. d'Alès, Breuil, Guibert, Teilhard de Chardin, ont analysé les données fournies par la Révélation, la Science et la Raison : leur exposé permet de se rendre compte qu'il n'y a aucune contradic-

tion entre les résultats acquis par ces divers modes de connaissance, pourvu toutefois que chacun reste en son domaine.

Les études historiques elles aussi ont été très favorisées; voici leurs titres dans l'ordre même de publication; pour le fascicule VII : Franc-maçonnerie, par M. Gautherot; Galilée, par M. de Vrégille; Gallicanisme, dû à la collaboration de MM. Dubreuil et Arquillière; Gnose, reproduction d'un chapitre de l'Histoire ancienne de Mgr Duchesne; au fascicule VIII : la question d'Honorius par le Révérendissime Dom Cabrol, Jean Huss et le sauf-conduit de Sigismond, par le R. P. Kroess. Il serait superflu de dire que toutes ont été écrites suivant les règles les plus sévères de la méthode historique. La vérité n'est-elle pas la meilleure des apologétiques ?

Les études scripturaires sont représentées par trois articles : Les frères du Seigneur par le P. Durand ; la Genèse, par le P. Brucker, et l'Homme d'après la Genèse, par le P. d'Alès. Le premier est un excellent résumé d'un précédent travail du même auteur ; il paraît se rattacher à l'opinion qui admet que les frères du Seigneur seraient les fils d'un frère et d'une sœur de saint Joseph. Le P. Brucker s'attache surtout à démontrer la valeur historique de la Genèse ; il l'établit d'abord d'une façon positive, puis discute les objections qui lui ont été opposées, principalement celles qui ressortent des premiers chapitres. L'article du P. d'Alès justifie et explique le récit de la Genèse sur la création de l'homme.

Comme il convenait dans un dictionnaire apologétique, la théologie et l'apologétique elle-même ont eu la part du lion. Avec toute son habileté de psychologue et sa loyauté d'historien, M. Georges Goyau a démontré que l'adage « la fin justifie les moyens » n'est aucunement imputable à la casuistique catholique. La religion des Grecs a été étudiée à deux moments de son histoire, durant la période païenne, par le R. P. Huby, à l'époque actuelle par le P. Jugie. Quatre études canoniques sur le Gouvernement de l'Eglise, l'Incinération, l'Hérésie et les Immunités ecclésiastiques sont signées, les deux premières, respectivement du R. P. Neyron et de l'abbé Besson, les deux dernières du R. P. Choupin. En quelques pages nettes et précises, M. Bainvel a esquissé une synthèse très suggestive de toutes les questions soulevées par le problème de la foi. MM. Albert et Auguste Valensin se sont associés pour analyser et juger la doctrine et la méthode d'Immanence : assurément, un bref compte rendu ne permet guère d'apprécier une œuvre aussi riche et aussi délicate : il n'est pas douteux du reste qu'elle ne soit très remarquée.

A elle seule, l'énumération des articles du Dictionnaire Apologétique suffit à montrer quelle utile contribution il apporte non pas seulement à la défense, mais encore, on peut le dire, à la propagation de la foi catholique. On ne peut que souhaiter qu'il se continue dans le même esprit et avec une égale valeur.

L. J.

Tabulae in usum scholarum editae sub cura Johannis LIETZMANN.

I. *Specimina codicum Graecorum Vaticanorum* collegerunt PIUS FRANCHI de CAVALIERI et JOHANNES LIETZMANN. — In-4°, XVI p. et 50 photogravures. — *Prix :* 7 fr. 50.

II. *Papyri Graecae Berolinenses* collegit GUILELMUS SCHUBART. — In-4°, XXXIV p., 50 photogravures. — *Prix :* 7 fr.50.

III. *Specimina Codicum Latinorum Vaticanorum* collegerunt FRANCISCUS EHRLE, S. J. et PAULUS LIEBAERT. — In-4°, XXVI p., 50 photogravures. — *Prix :* 7 fr. 50.

IV. *Inscriptiones latinae* collegit Ernestus DIEHL. — In-4°, XXXIX p., 50 photogravures. — *Prix :* 7 fr. 50. — Bonn, Marcus et Weber, 1910-1912.

Ces quatre recueils de spécimens des manuscrits les plus célèbres et les plus caractéristiques, des papyrus et des inscriptions seront excessivement utiles aux jeunes étudiants, qui pourront à leur aide, s'initier aux études de critique textuelle et constater *de visu* la façon de traiter les textes et d'en tirer parti.

Le premier recueil contient des spécimens des manuscrits grecs du Vatican. On y trouve d'abord sept manuscrits majuscules, du IVe au Xe siècle, et, en tête, le fameux Codex Vaticanus, coté 1209, qui est la base des études de critique textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Viennent ensuite les manuscrits minuscules du IXe au XIe siècle et des copies qui reproduisent des manuscrits italiens du Xe au XIIIe siècle.

Le second reproduit quatre-vingts spécimens de papyrus en écriture majuscule et minuscule. Le premier est du IVe siècle avant J. C., et le dernier de l'an 709 après J. C. L'éditeur a eu soin de reproduire surtout les papyrus qui pouvaient être les plus utiles à l'étudiant pour lui apprendre l'art de déchiffrer les papyrus. Afin de lui faciliter le travail, il a classé les spécimens en faciles et en difficiles. De plus, dans un cahier annexé au volume il donne toutes les indications sur chaque papyrus et le reproduit en lettres grecques ordinaires. A l'aide de divers spécimens de l'écriture

du 1[er] siècle après J. C. on pourra se rendre compte de ce que devaient être les manuscrits du Nouveau Testament. S'ils n'étaient pas mieux écrits que les spécimens 15[a] de l'an 17 après J. C., 15[b] de l'an 39 et 16[a] de l'an 42, on comprendra que les scribes les ont quelquefois assez mal transcrits.

Le troisième recueil nous donne des spécimens des diverses écritures des manuscrits latins. Dans la préface sont expliquées très brièvement les écritures majuscules, minuscules, gauloises, écossaises et anglo-saxonnes, hispaniques, germaniques, carolines, gothiques, humanistiques. Ces deux pages seront précieuses aux étudiants. Dans les feuilles annexées on trouve tous les renseignements nécessaires sur chacun des spécimens, et quelquefois la reproduction du texte quand la lecture en est difficile.

Dans le quatrième on a recueilli un très grand nombre d'inscriptions latines, les plus anciennes, non datées, les autres de l'année 298 avant J.-C. jusqu'à 1455 après. En tête du recueil se trouve la description des planches, ce qui permet à l'étudiant d'en comprendre le contenu. On y trouve relevées aussi des inscriptions très particulières. Comme dans les recueils précédents une abondante bibliographie permettra de poursuivre ces études plus dans le détail.

Ajoutons que l'impression est excellente et que ces photogravures ressortent très bien. Nous n'avons que des éloges à faire à tous ceux qui ont publié ces beaux Albums et nous devons remercier les éditeurs de les offrir à un prix aussi modique.

E. JACQUIER.

Vienne au temps du Concile, par l'abbé Claude BOUVIER. — In-8, de 68 pages. — Paris, Picard, 1912.

Cette étude repose sur l'analyse et le dépouillement critique de documents importants : le *Régeste de Clément V* (en huit tomes in-folio) ; les *Acta Aragonensia* publiés tout récemment par FINKE, et où se trouvent les relations des ambassadeurs envoyés au Concile par Jaime II ; les pièces publiées par le P. Ehrle dans les cinq volumes des *Archiv. fur Kirchengesch.;* les *Bullaires* de divers Ordres religieux... Nous n'indiquons pas les sources et documents d'histoire locale ce qui dépasserait les limites d'une simple recension.

A l'aide de cette documentation, M. Bouvier a rectifié discrètement et complété, au moins pour la partie extérieure de l'histoire

du Concile, les travaux d'histoire générale ou provinciale parus jusqu'ici. Sa tâche, assure-t-il, était limitée à un « reportage », mais nous avons ici, certes, mieux qu'un reportage !

M. Bouvier, s'appuyant sur un texte du Cardinal de Prato, qu'il commente dans sa première partie, a montré pour quelles raisons le pape Clément V fixa à Vienne les sessions du XV[e] Concile. Il a aussi exposé les difficultés d'ordre matériel que rencontra la réunion conciliaire.

L'histoire *locale* est toute rajeunie : description précise de la Vienne du Concile, population (7 à 8.000 habitants) ; entassement, affluence, souffrances des étrangers dans la petite ville ; allées et venues, démarches des ambassadeurs ; cérémonies et cortèges (les sessions *solennelles* dans la cathédrale de Saint-Maurice) ; arrivée et départ du Pape, son logement et celui de la curie ; munificence et libéralités des Papes en souvenir du Concile : autant de points sur lesquels la brochure de M. Bouvier apporte des lumières toutes nouvelles, et qui permettent d'ajouter à l'histoire de Vienne un chapitre inédit et parfaitement authentique.

E. C.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Imprimerie Emmanuel Vitte, rue de la Quarantaine, 18, Lyon.



LE DROIT DE GUERRE

d'après la morale chrétienne [1]

Lorsque, au mois de juillet dernier, j'ai choisi comme sujet de la conférence que je devais vous faire : *Le droit de guerre d'après la morale chrétienne*, je ne me doutais pas que les événements allaient donner un intérêt tout spécial à la question de la guerre et de sa légitimité. Je ne pouvais prévoir le conflit qui s'est déclaré en octobre dernier, guerre qui a dérouté toutes les prévisions par son allure, sa rapidité et son dénouement, guerre qui est restée une menace pour l'Europe pendant des mois, et qui n'est pas encore apaisée.

Cependant des événements plus anciens, parmi lesquels la brusque agression de l'Italie contre la Tripolitaine, avaient attiré l'attention de beaucoup d'entre nous sur les conditions nécessaires pour qu'une guerre soit, je ne dis pas couronnée de succès, mais légitime dans son principe. Je signalerai également les récentes manifestations antimilitaristes qui posent avec une singulière acuité le problème de la légitimité de la guerre et le résolvent dans le sens négatif, et voilà pourquoi j'ai cru, et j'espère vous intéresser, ou du moins vous être utile en traitant devant vous cette aride question, et en vous disant ce que la théologie chrétienne enseigne sur le droit de la guerre.

(1) Conférence faite aux Facultés catholiques de Lyon, le 24 janvier 1913.

Mais je dois vous déclarer d'abord la méthode à suivre en pareille question, ou plutôt le danger à éviter. — Il ne faut pas, en semblable matière, se baser uniquement, ni principalement sur le sentiment ; on risquerait de faire fausse route, et c'est pour s'y être imprudemment engagé que tant de gens me paraissent se tromper.

Certes loin de moi l'intention de calomnier ou de diminuer la valeur du sentiment ; je l'estime comme un don de Dieu, nécessaire pour orner et réchauffer nos vies, mais précisément je l'estime trop pour lui faire jouer un rôle pour lequel il n'est point fait ; il n'a pas fonction de nous diriger, de nous conduire, puisque ce soin et cette responsabilité appartiennent à une autre faculté plus haute : à l'intelligence. Ce sont des idées justes que nous avons à chercher ; nous devons faire œuvre non de sentiment, mais de doctrine.

C'est faute de comprendre cette nécessité de méthode que tant d'esprits généreux s'égarent dans cette question de la guerre, et tombent dans de lamentables erreurs, ou tout au moins en de pernicieuses exagérations : ainsi par exemple se contenter de dire que la guerre est une chose horrible, compter le nombre des morts, décrire les privations des combattants, les souffrances des blessés, les pleurs des veuves et des orphelins, la désolation des campagnes ruinées, la détresse des industries subitement arrêtées, l'affolement d'un pays contraint à modifier instantanément toutes ses habitudes de vie... faire toutes ces descriptions de la façon la plus pathétique, de manière à agir sur l'imagination, à suggestionner la sensibilité et à faire maudire la guerre, ce n'est pas résoudre la question qui nous occupe, c'est tout au plus éclairer un des éléments du problème.

Mais, d'autre part, montrer que la guerre est généralement une occasion de relèvement pour une nation qui s'engourdit dans l'égoïsme, qu'elle exalte et surexcite ce qu'il y a de plus fort, de plus généreux de plus héroïque dans un peuple, la comparer à une fièvre qui provoque une crise salutaire et sauve un pays plongé dans la torpeur du matérialisme, alors qu'il risque de devenir mortel pour tout idéal, montrer que la guerre ranime et cimente le patriotisme, développe la vaillance, la dis-

cipline, le don de soi, que c'est une école d'énergie, de sacrifice, de culte de l'honneur et d'abnégation, enfin qu'elle ramasse et condense en quelques jours un riche patrimoine de gloire et de fierté, dont se pétrira l'âme des générations à venir, c'est encore éclairer une autre face de la question, plus noble, plus généreuse, souvent plus salutaire : mais ce n'est pas résoudre le problème.

Car le problème qui se pose, au regard de la conscience, est celui-ci : dans quelle mesure la guerre est-elle conforme aux lois d'une saine morale? n'est-elle pas contraire à ces préceptes du décalogue gravés dans la table d'airain de nos cœurs : *non occides, non furtum facies?* est-il permis à l'homme, qui n'a pas le droit de tuer son semblable, de déclancher le rouage qui amènera fatalement, automatiquement tant de morts, et que personne ne peut se flatter d'arrêter ensuite à son gré ? Est-ce permis? serait-ce parfois un devoir? et si oui, dans quel cas?

Voilà le problème qui se pose aujourd'hui avec une particulière acuité ; et il ne dépend pas de nous qu'il ne soit résolu de façons bien diverses ; d'où la nécessité de choisir une solution, c'est-à-dire de se faire une conviction sur ce point ; et pour cela il faut faire appel comme je le disais, non au sentiment, mais à des principes.

Ce sont ces principes que je voudrais vous exposer ce soir. Car il faut savoir que ces questions, aujourd'hui à l'ordre du jour, ont été dès longtemps discutées par les théologiens catholiques ; il faut savoir que des solutions précises ont été apportées par eux. Je n'entends pas dire que ces principes et ces solutions s'imposent à votre Foi ; non, puisque jamais l'Eglise ne s'est prononcée par son magistère officiel et authentique. Il avait été bien été question de le faire au dernier concile du Vatican ; les évêques de l'Eglise arménienne, réunis à Constantinople dans un synode préparatoire, avaient présenté à Pie IX une supplique tendant à obtenir que l'on mît cette grave question à l'ordre du jour : « il est opportun, disaient-ils, de faire voir que toute équité est foulée aux pieds, et que tous les droits sont confondus » ; en conséquence ils demandaient que « le concile promulguât les conditions d'une juste guerre d'après les règles du droit canonique, qui est par-

tout foulé aux pieds. » On éprouve aujourd'hui une certaine émotion à relire cette déclaration, quand on sait comment le concile fut brusquement interrompu, quand on évoque dans sa mémoire attristée toutes les violations du droit qui le suivirent.

Ce sont ces règles du droit canonique que je vais vous apporter, c'est cette doctrine traditionnelle, que je veux vous exposer, telle qu'elle s'est formée et précisée dans nos écoles de théologie. Il est bien entendu qu'en vous apportant les avis de nos grands docteurs scolastiques je n'entends pas vous les imposer comme des dogmes, mais les proposer à vos respectueuses discussions. Car, au risque de surprendre quelques-uns d'entre vous, je dois dire que les théologiens sont plus libéraux, moins intransigeants qu'on ne se l'imagine souvent; une de leurs plus grandes craintes est d'abuser de l'argument d'autorité, tant ils le vénèrent; ils s'adressent à l'intelligence qu'ils veulent convaincre, ils proposent des raisons et non des condamnations : leurs arguments aussi pacifiques que possible, sont les seules armes qu'ils affectionnent ; l'erreur, l'équivoque, l'imprécision, le sophisme sont les seuls ennemis qu'ils combattent.

Mais ces comparaisons belliqueuses me ramènent tout naturellement au sujet qui nous occupe : la légitimité de la guerre.

I

Ceux d'entre vous qui ont fréquenté nos grands docteurs scolastiques savent qu'ils commençaient toujours l'étude d'une question par la discussion des objections qui leur étaient opposées. Sage et loyale tactique, que nous allons imiter! Laissons parler l'avocat du diable, avant de procéder, s'il y a lieu, à la canonisation de la guerre ; rassurez-vous, il n'aura pas le dernier mot.

Voyons donc d'abord quelques objections tendant à prouver que toute guerre est mauvaise, et ne nous étonnons pas qu'elles soient appuyées sur des textes de l'Evangile.

C'est ainsi que l'on rappelait que Jésus avait blâmé saint Pierre d'avoir voulu le défendre contre les soldats qui venaient le saisir, et avait prononcé cette condamnation d'ordre général : « *Tous ceux qui prendront l'épée, périront par l'épée* » (Matth., XXVI, 52). Ne semblait-il pas, concluait la logique outrancière de Tertullien (1), qu'en désarmant saint Pierre, le Seigneur a désarmé tous les soldats.

Voici ce que répond saint Thomas (2) à la suite de saint Augustin (3), et vous admirerez avec quel art il sauvegarde respectueusement la parole du Maître, et en même temps reconnaît la légitimité de la guerre juste : Notre-Seigneur, dit-il, condamne celui qui s'arme contre la vie d'un autre sans en avoir reçu l'ordre ou la permission d'une puissance légitime placée au-dessus de lui. Mais combattre sur l'ordre d'un prince ou par zèle pour la justice, et en quelque sorte en vertu de l'autorité de Dieu, ce n'est pas *prendre* l'épée, mais *faire usage* de celle qui nous a été confiée : ce n'est donc pas coupable.

En effet le soin de l'Etat est confié aux princes ; ils doivent défendre la cité, soit contre les malfaiteurs qui la troublent à à l'intérieur, soit contre les ennemis extérieurs.

Mais l'avocat du diable — je me trompe, de la paix à tout prix — insiste, en s'appuyant sur des paroles sacrées ; Notre-Seigneur a dit à ses apôtres : « *Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent. Mais moi, je vous dis de ne pas résister au mal* » (Matth., V, 39) et saint Paul, commentant l'enseignement du Maître, ajoutait : « *Ne vous défendez pas, mes très chers frères, mais laissez agir la colère divine* » (ad Rom., XII, 19). Et tout le monde connaît la recommandation du Maître : « *Si l'on vous frappe sur la joue droite, tendez l'autre joue* » (Matth., V, 39). C'est sur ces textes vénérables, mais mal compris, que les Quakers et Tolstoï ont établi leur doctrine de non résistance au mal.

Toutefois saint Augustin (4) faisait déjà remarquer que cette

(1) *De Idolatria*, c. XIX.
(2) Cf. *Somme Théologique*, IIa-IIae, qu. XL, a. I. réponse à la 1re objection.
(3) Cf. *Contra Faustum*. Livre XXII, ch. LXX, vers la fin.
(4) Epître *ad Marcellinum*.

parole si respectable qu'elle soit, doit être interprétée, c'est-à-dire non prise à la lettre, puisque Notre-Seigneur souffleté par le valet de Caïphe ne tendit pas l'autre joue, mais lança cette fière interrogation restée sans réponse : Si j'ai mal parlé, faites-le voir ; si j'ai bien parlé pourquoi me frappez-vous?

De même saint Paul ayant été frappé au visage par ordre du prince des prêtres, lui répond avec vigueur : Dieu vous frappera, muraille blanchie. Quoi ! vous êtes ici pour me juger selon la loi, et contre la loi vous commandez qu'on me frappe !

De pareils exemples nous obligent à interpréter la recommandation du Maître, et voici comment le fait saint Thomas : il faut être constamment prêt, dans le secret de son âme, à ne pas résister, à ne pas se défendre, si cela est nécessaire ; ce qui n'empêche pas que l'on agira autrement quand le bien général le commandera. — Distinction à retenir, car elle concilie admirablement, me semble-t-il, ce qu'il y a de plus sublime dans le renoncement intérieur prescrit par Jésus, avec ce qu'il peut y avoir de plus héroïque et de plus audacieux dans les revendications nécessaires. D'ailleurs il ne faut pas voir de contradiction dans cette opposition entre les sentiments intérieurs conformes à la charité chrétienne et les actes extérieurs se poursuivant dans la violence et la mort, nos auteurs le montrent par la comparaison d'un père qui, dût-il châtier son fils avec sévérité, ne se dépouille jamais des sentiments de l'affection paternelle.

Dans cette interprétation, l'idéal prêché par Jésus serait donc qu'on gardât la charité de sentiments et d'intentions jusque dans la guerre ; on ne désirerait vaincre que par amour du bien général,qui comprend le bien des vaincus, pour les ramener à la piété et à la justice ; pour leur ôter le moyen de mal faire, et les préserver de cette fausse prospérité qui consiste dans le mal joint à l'immunité. On ne peut nier à ces vues la noblesse et la grandeur.

Mais si l'on insiste et veut condamner la guerre sans distinction comme contraire à la paix, ce bien très précieux que Jésus promet et que tous ses disciples doivent souhaiter, nos docteurs distinguent entre une paix mauvaise dans le mal, qui

serait la tranquillité dans le désordre, le triomphe de l'injustice, qu'on ne doit point souhaiter (Matth., x, 32) et une bonne paix, désirable, parce qu'elle est dans la justice, celle que Jésus est venue apporter au monde. C'est précisément cette paix que veut procurer une guerre juste, entreprise non par cupidité ou cruauté, mais pour réprimer les méchants et secourir les bons (1).

Faut-il enfin rapporter l'argument de Luther, disant : si les Turcs envahissent la chrétienté, c'est que telle est la volonté de Dieu à laquelle il n'est pas permis de résister. — Argument que Suarez trouve tout à fait ridicule (2) ; car à ce compte il ne serait pas permis de lutter contre l'épidémie ou l'incendie. En réalité Dieu ne veut pas ces maux, il les permet seulement, et par suite, il ne défend pas de les repousser justement.

D'ailleurs comment les théologiens auraient-ils repoussé toute guerre comme illicite, eux qui lisaient chaque jour, et avec quel respect, le récit de tant de guerres narrées sans aucun blâme par l'Ancien Testament, et entreprises par de saints personnages; de plus, des empereurs vénérés, comme Constantin et Théodose, n'avaient-ils pas eu dans leurs conseils de très saints et très savants évêques, qui ne les avaient pas empêchés de faire la guerre ?

Enfin l'on pouvait citer le témoignage indirect mais fort respecté du divin précurseur, qui consulté par des soldats sur ce qu'ils avaient à faire pour être sauvés, leur avait répondu : « *Ne commettez ni extorsion ni fraude envers personne, et contentez-vous de votre solde* » (Luc, III, 14). Alors que la réponse naturelle du Précurseur eût dû être de les faire renoncer à leur profession, si elle avait été illicite.

J'ai tenu à vous rappeler ces discussions, pour bien vous montrer que les principes chrétiens ne favorisent nullement les antimilitaristes, c'est-à-dire les ennemis de toute guerre, quelle qu'elle soit. Non, la guerre qui est un mal physique, puisqu'elle entraîne la mort, l'effusion du sang, la misère, n'est pas forcément un mal moral, le seul que les moralistes proscrivent

(1) S. AUGUSTIN, *Ad Bonifacium*, Ep. CLXXXIX, *alias* CCX.
(2) SUAREZ, *De Caritate*, disp. XIII, sect. I, 5.

d'une façon absolue. Il est soumis comme toutes les autres manifestations de l'activité humaine à des règles qui en conditionnent la licéité. Cherchons donc à quelle condition une guerre peut être juste ; dans quel cas elle serait une injustice, c'est-à-dire un crime auquel il serait interdit de participer. Je ne vous promets pas de vous fournir, en matière aussi complexe, une règle qui puisse trancher d'une façon claire tous les cas ; il y en a qui resteront forcément douteux ; il est déjà utile d'avoir quelques principes généraux qui éclairent la question et qui orientent l'esprit vers les sommets lumineux. Si quelques bas-fonds restent obscurs, ce n'est pas une raison pour mettre en doute ou déprécier les principes. Ceux-ci sont comme l'étoile qui conduit à la crèche, elle ne dispense pas de demander par moments son chemin.

II

Il n'y a d'abord aucun doute sur la légitimité de la *guerre défensive*. C'est ce que l'on appelle le droit de légitime défense : nous avons toujours le droit de résister à celui qui attaque injustement nos personnes et nos biens. Si cela est vrai pour l'individu qui défend sa propriété ou sa vie, c'est vrai à plus forte raison pour cette collectivité qui est un Etat, puisque sa fin est précisément de procurer la sécurité des citoyens en face de dangers contre lesquels chacun isolément ne pourrait pas résister. Aujourd'hui surtout, il faut noter que parmi les biens que nous avons le droit de défendre, parce que nous les comptons parmi les plus précieux, il y a tout ce qui se rattache à l'idée de patrie : son intégrité, sa culture, son honneur, ses souvenirs, sa langue, son influence légitime, ses moyens normaux de défense et de développement. Depuis que les nationalités se sont formées ou développées, il existe toute une série de biens moins tangibles que les biens matériels, mais non moins précieux ni moins importants à protéger et à maintenir intacts ; ils étendent dans de larges limites le champ de la légitime défense.

Mais peut-il y avoir aussi des guerres *offensives* qui soient légitimes? C'est ici que gît la difficulté du problème, et c'est là qu'il faut apporter la distinction donnée par les auteurs scolastiques, quand ils disent : la guerre est légitime si elle intervient comme punition, comme répression d'une faute très grave, d'un crime commis par une nation vis-à-vis d'une autre nation ; au contraire elle est illicite si elle est entreprise dans le seul but de l'extension de l'empire, ou de la gloire, ou si elle est employée comme un moyen de dirimer un conflit d'intérêt ou d'amour-propre. Je vais m'appliquer à légitimer cette distinction, tout en avertissant qu'aucune autre ligne de démarcation entre la guerre juste et injuste n'a jusqu'ici été proposée et que, par conséquent, faute d'admettre celle que je vous propose, vous vous condamneriez à déclarer toute guerre juste ou injuste au gré de vos sentiments.



Remarquons d'abord ce qu'il y a d'audacieux à rattacher le droit de juste guerre au droit de punir. Ce droit de punir, nul ne le contestera a l'autorité légitime, il découle de la nature même de la société, qui, requise par la nature même de l'homme, doit tenir de son divin Auteur tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin. Elle a donc le droit de réprimer tous les perturbateurs de l'ordre public ; ce droit appartient au dépositaire de l'autorité, choisi par la société, celui qui, comme dit saint Paul, « *porte le glaive et remplit de la part de Dieu un ministère de vengeance et de colère contre ceux qui font le mal* » (Rom., XIII, 4). Ce pouvoir pourra s'exercer contre tout criminel, individu ou collectivité, ville ou province : dans ce dernier cas, on se trouve en présence d'une rébellion que le prince pourra légitimement réprimer et punir.

Ce n'est pas encore le droit de guerre, mais nous y arrivons. L'Etat ne peut être désarmé contre des injustices qui lui sont faites par des étrangers : n'ayant pas juridiction immédiate sur eux, il devra s'adresser d'abord au prince qui les gouverne, et qui a le devoir de réparer le mal commis et de punir les coupables. Si celui-ci ne remplit pas ses obligations, et refuse de

réparer l'injustice commise par ses ressortissants, il se solidarise par le fait même avec les auteurs du délit, et le pays lésé peut intervenir pour juger et condamner les coupables ; il recourt à la force pour venger le bon droit ; il déclare la guerre qui apparaît comme l'exécution d'une sentence judiciaire.

Qu'on ne s'étonne pas de nous voir accorder à l'Etat le droit de se faire justice, alors que nous le refusons à un simple particulier : la parité ne vaut pas. Le particulier ne doit pas se venger lui-même, dès qu'il appartient à une nation civilisée, il ne peut même pas tuer l'assassin de son père (Cajétan, Comm. *Summae*, 2a-2ae, q. XL, a. I.) il devra s'adresser aux tribunaux chargés de le venger. Mais l'Etat est une société parfaite ; il n'a pas de supérieur, il doit pouvoir se suffire à lui-même ; il est chargé de pourvoir à sa sûreté et à celle de ses membres, il peut donc punir les injustices dont lui et les siens ont été victimes. Il pourra donc déclarer la guerre, si terribles qu'en soient les conséquences, quand le moyen s'impose pour punir les coupables.

Nous arrivons ainsi aux trois conditions requises par saint Thomas pour qu'une guerre soit juste : 1° l'autorité du prince, capable d'ordonner la guerre ; 2° une cause juste, c'est-à-dire que ceux que l'on attaque aient mérité de l'être pour avoir fait une *faute ;* et il en appelle sur ce point qui est le plus important à l'autorité de saint Augustin, qui avait dit : « On a coutume d'appeler guerres justes celles qui ont pour but de venger des *injustices*, lorsqu'il faut contraindre par la guerre une ville ou une nation qui n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les siens, ou restituer ce qui a été pris injustement » (1) 3° une intention droite, à savoir que le mobile des combattants doit être non la cupidité, ni la cruauté, mais l'amour de la paix dans le but de réprimer les méchants et de soulager les bons (2).

Ces trois conditions requises pour la licéité de la guerre sont admises par tous les commentateurs ; je note seulement que

(1) *Quaest. in Heptateuch.*, *in Josue*, qu. X.
(2) Ces paroles sont attribuées à saint Augustin par saint Thomas ; on les trouve dans le *décret* de Gratien, can. *Apud*, Causa XXIII, qu. I, avec l'attribution au même docteur.

Suarez remplace la troisième condition relative à l'intention droite, par l'expression « manière convenable de faire la guerre » (1) ; cela ne change rien à la doctrine, la modification consiste à remplacer un élément interne, qui ne tombe pas sous les jugements humains, par sa manifestation externe.

La seconde condition est celle qui nous intéresse le plus : elle exige une faute, une injustice de la part de ceux qu'on attaque. Naturellement il faut encore que cette injustice soit *grave* (2), c'est-à-dire proportionnée aux maux que la guerre entraîne, faute de quoi la guerre serait injuste, il serait criminel de la déclarer comme d'y participer.

La seule objection, spécieuse, que j'aie vu apporter à cette théorie de la guerre, juste punition de coupables, est celle-ci :

Ce ne sont pas les vrais coupables qui seront châtiés, puisque la mort atteindra de braves soldats parfaitement innocents, tandis que les vrais coupables, auteurs du conflit, seront épargnés.

Cette objection procède d'un individualisme d'autant plus dangereux qu'il paraît s'ignorer. Qui ne voit pourtant que tous les membres d'un même Etat sont solidaires quand il s'agit du bien commun? tous, il ont intérêt à ce que la nation observe la justice et répare les injustices commises par quelques-uns des siens, même vis-à-vis des nations voisines. Puisque nous supposons que quelques-uns ont commis une injustice manifeste et flagrante, le devoir du pays est de punir les coupables ; refuser de le faire, c'est se solidariser avec eux et s'exposer à des représailles. Conclusion, dans ce cas, — purement théorique, je le concède, mais dans lequel nous nous plaçons, et dont il ne faut pas sortir sans manquer aux règles du bon raisonnement, — il n'y a pas d'innocents, parmi tous ceux qui combattent pour défendre des criminels contre les instruments de la justice.

Mais on insistera, en faisant remarquer que, en cas de guerre, l'Eglise prie des deux côtés. Qu'est-ce que cela prouve? sinon qu'autre chose est la théorie, à propos de laquelle il y a des

(1) SUAREZ, *De Caritate*. Disp. XIII, Sect. I, 7.
(2) ID., *Ibid.*, Disp. XIII, sect. IV, I : *gravis injuria illata*.

principes certains sur lesquels tout le monde doit être d'accord, autre chose est l'application aux faits concrets ; car alors il y a une telle complexité d'éléments, que la bonne foi se trouve généralement des deux côtés ; l'Eglise qui s'est interposée pour éviter les horreurs de la guerre, s'efforce de limiter le fléau une fois qu'il est déchaîné. A ce moment, l'alternative n'est plus que de vaincre ou d'être vaincu, elle encouragera les combattants, ranimera leur courage par la récompense promise à leur héroïsme, soignera et réconfortera les blessés et demandera à Dieu d'accorder la victoire qui ramènera la paix tant désirée.

Quant aux honneurs, un fait tout récent montrera que l'Eglise y met parfois une certaine réserve. Le 3 février 1912, la Congrégation des Rites a rendu un décret sur les services solennels à faire pour ceux qui sont tombés dans la guerre de Tripolitaine : il est absolument défendu à tout prêtre, quelle que soit sa dignité, de prononcer à cette occasion des panégyriques ou des oraisons funèbres. Le Pape ayant appris que, dans une petite ville de Piémont, un orateur avait transgressé ses prescriptions et fait l'oraison funèbre de soldats morts en Tripolitaine, a fait écrire à l'évêque d'infliger par son ordre à ce prêtre une suspension *a divinis* de huit jours.

III

Voyons maintenant les causes de guerre injustes ; abritons-nous d'abord sous l'autorité de saint Augustin : « Que trouve-« t-on à blâmer dans une guerre? Est-ce le fait qu'on y tue des « hommes qui doivent tous mourir un jour, afin que les survi-« vants soient maîtres de vivre en paix? Faire ce reproche se-« rait le fait d'hommes pusillanimes, mais non point d'hom-« mes religieux. Ce qu'on blâme à juste titre, dans la guerre, « c'*est le désir de nuire*, la *cruauté de la vengeance, une âme « implacable*, ennemie de toute paix, la *fureur des représailles*, *la « passion de la domination et autres sentiments semblables* (1). »

(1) *Contra Faustum*, XXII, 74.

Et ailleurs : « Faire la guerre à ses voisins pour s'élancer à « de nouveaux combats, écraser, réduire des peuples dont on « n'a reçu aucune offense, seulement par *appétit de domination,* « qu'est-ce autre chose qu'un immense brigandage » (1)?

Franchissons les siècles et comparons Suarez, voici ce qu'il dit : « Ce fut l'erreur des païens de croire que la force des ar- « mes était la source d'un droit et que l'on pouvait légitime- « ment entreprendre des guerres pour acquérir de la gloire ou « des richesses. Même au point de vue de la raison, cela est « tout à fait absurde.

« Les lois civiles semblent s'être ressenties du principe in- « juste qui alors dominait dans la guerre. Car les Romains « croyaient que les guerres qu'ils entreprenaient contre les « ennemis de Rome étaient justes de part et d'autre : en ef- « fet, ils admettaient que l'on combattait d'un commun ac- « cord, en vertu d'une sorte de pacte tacite, d'après lequel ce- « lui qui serait vainqueur devait devenir légitime possesseur. « Ils croyaient donc que la propriété de tous les biens des en- « nemis passait au vainqueur (2). »

Et cela s'explique aisément étant donnés les motifs qu'ils considéraient comme suffisants pour déclarer la guerre : « Si « les titres qu'admettaient les anciens (l'ambition, la cupidité, « l'orgueil ou le désir de prouver sa vaillance) étaient suffi- « sants, chaque Etat aurait le droit de prétendre à la domi- « nation des autres : la guerre serait donc, en elle-même et en « dehors du cas d'ignorance, juste des deux côtés, ce qui est « tout ce qu'il y a de plus absurde : car deux droits contraires « ne peuvent être justes à la fois. »

Si une guerre entreprise dans le but d'agrandir son territoire est injuste, il ne faut pas en conclure que toute augmentation de ce territoire sera toujours et dans tous les cas coupable. « Non, dit Victoria, pour assurer sa sécurité et se met- « tre à l'abri de tout danger provenant de l'ennemi, il est per- « mis de s'emparer d'une citadelle ou d'une ville ennemie, et « de la conserver, quand elle est nécessaire à la défense ou si

(1) *Cité de Dieu*, L. IV, VI.
(2) SUAREZ, *De Caritate*, disp. XIII, sect. IV, I.

« l'on doit ainsi enlever aux ennemis l'occasion ou la possi-
« bilité de nuire.

« Puis, à titre de peine, c'est-à-dire comme punition de l'in-
« justice qu'ils ont commise, il est également permis de con-
« damner les ennemis en proportion de l'injure reçue, à l'a-
« bandon d'une partie de territoire ;... mais cela doit se faire
« avec modération et non en proportion de ce que l'on peut
« peut prendre ou envahir par la force ou la puissance des
« armes. Et si la nécessité ou la raison de la guerre exige que
« la plus grande partie du territoire ennemi soit envahie et
« que plusieurs villes soient prises, il faut, lorsque l'apaise-
« ment s'est fait et que la guerre est terminée, tout rendre en
« ne conservant que ce qui est justifié, soit par la compensa-
« tion des dommages et des dépenses, soit par la punition de
« l'injustice, en agissant toujours avec équité et humanité :
« car la peine doit être proportionnée à la faute. Il serait inad-
« missible que si les Français avaient pillé des troupeaux en
« Espagne, ou mis le feu à un bourg, les Espagnols se crussent
« pour cela autorisés à s'emparer de tout le royaume de
« France » (1).

Si l'adversaire est disposé à donner satisfaction, la guerre que l'on ferait contre lui serait injuste, ainsi parle Cajétan.

***

Mais s'il y a *doute sur le droit*, or, c'est le cas le plus général, la guerre peut-elle se faire, fondée sur un droit douteux?

Nous touchons au point le plus délicat, à celui qui se vérifie le plus souvent. Voici comment Vasquez pose le problème : « Il
« arrive fréquemment en ce qui concerne le droit à un royaume
« que les avis sont partagés : les uns affirment que probable-
« ment le droit sur un royaume appartient à tel roi, les autres
« que probablement il appartient à tel autre : il en résulte
« d'habitude que les deux rois se déclarent mutuellement la

(1) *De jure belli,* 55-56. C'est la 6e leçon des *Relections theologicae* de l'illustre professeur de Salamanque.

« guerre et que chacun s'efforce de s'emparer du royaume « contre la volonté de l'autre ... » (1).

Suffit-il de ce droit *probable*, non certain, pour déclarer la guerre et exposer les sujets aux atrocités qu'elle entraîne.

Suarez (sect. VI, 5) admet qu'en pareil cas il faut s'en rapporter à l'arbitrage de gens de bien : « Car on est tenu d'éviter « la guerre par tous les moyens possibles et honnêtes. Si donc « il n'y a aucune injustice à redouter, c'est de beaucoup le « meilleur moyen et il faut l'employer. En effet, il est impos- « sible que l'auteur de la nature ait laissé les choses humaines, « qui sont plus souvent régies par des conjectures que par « des certitudes, dans un état si critique, que tous les conflits « entre les Souverains et les Etats ne puissent se terminer que « par la guerre : ce serait contraire à la prudence et au bien « général du genre humain, donc contraire à la justice. Il en « résulterait, en outre, que les plus puissants posséderaient « régulièrement plus que les autres, et que la force des armes « serait la mesure des droits, ce qui serait aussi absurde que « barbare. »

C'est ce que dit également Vasquez : « Si la cause des deux « princes est litigieuse et probable de part et d'autre, il n'est « pas permis à l'un d'eux de faire la guerre à l'autre, même « quand son droit au trône lui paraîtrait plus probable que « celui de son adversaire.

« Toute controverse qui résulte de la différence d'opinions « touchant un droit quelconque doit être tranchée, non par « la puissance des armes, mais par un jugement : c'est une « coutume digne des barbares que d'attribuer le meilleur droit « à celui qui a les meilleures armées (2). »

Il résulte de ces citations que je pourrais multiplier, que la guerre, telle qu'elle existe à notre époque, la guerre-institution, la guerre voie de droit entre les nations, la guerre moyen de résoudre les conflits d'intérêt ou d'amour-propre qui s'élè-

(1) *Comm. in Summ.*, t. II, disp. LXIV, ch. III,

(2) *Comm. in Summ. S. Thomæ*, II, disp. LXIV, cap. III. — A. VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*. — *La guerre devant le Christianisme*, Paris, Tralin, éditeur.

vent entre les peuples, n'est pas compatible avec la morale chrétienne.

En pareil cas, il y a devoir, obligation de conscience de recourir à un arbitrage. Recourir spontanément aux armes pour dirimer le conflit est un acte de barbarie. C'est admettre implicitement que le droit sera du côté du plus fort, c'est donc un reste de superstition.

Dans le cas d'arbitrage, le Souverain Pontife semble être l'arbitre naturel entre princes chrétiens. Les docteurs scolastiques reconnaissent au Pape le droit d'intervenir dans les conflits de la chrétienté. Cette doctrine fut solennellement affirmée par Innocent III lors des démêlés entre Philippe-Auguste et Jean sans Terre (1203), mais le pape n'osa pas prononcer l'interdit dont il avait menacé les augustes coupables.

Faut-il rappeler l'exemple donné par Bismarck acceptant de prendre le pape Léon XIII pour arbitre dans son différend avec l'Espagne, au sujet des îles Carolines? Le tribunal international de La Haye a été saisi de nombreuses demandes.

Nous avons eu dernièrement un arbitrage avec l'Allemagne au sujet de l'affaire de Casablanca ; avec l'Italie, au sujet des navires saisis pendant la guerre avec la Turquie ; le plus célèbre est celui qui régla l'incident de Hull, incident qui faillit faire intervenir l'Angleterre, pendant la guerre de la Russie et du Japon.

Il existe aujourd'hui 96 traités préventifs d'arbitrage entre nations ; le premier fut signé en 1903 entre la France et l'Angleterre : rien n'est plus conforme aux principes chrétiens.

Ces principes avaient eu l'occasion d'être appliqués au cours des siècles par les théologiens.

L'Eglise fit toujours son possible soit pour diminuer les guerres, soit pour en adoucir les horreurs. Dans plusieurs conciles provinciaux, elle interdit le pillage. Au troisième concile de Latran, elle défend de réduire en servitude et de vendre comme esclaves les prisonniers faits dans les guerres entre chrétiens. Elle favorise les ligues pour le maintien de la paix, qui, fondées au début du XI[e] siècle, prenaient sous leur protection les paysans, les marchands, les femmes, les voyageurs, les églises et tous leurs biens. Dans le même but, elle institue

vers la même époque la *Trêve de Dieu*, qui, en limitant le nombre de jours où on pouvait guerroyer, constituait selon l'expression de M. Luchaire, une mesure de haute police sociale. Tel est aussi l'esprit des Tiers-Ordres de Saint-Dominique et de Saint-François qui imposaient à leurs membres l'obligation de conserver la paix dans leurs foyers et dans leurs cités, et de ne porter les armes que pour le rétablissement de la paix. La chevalerie elle-même est un gage de cette influence salutaire du christianisme ; car si elle fut hautement approuvée par l'Eglise, ce fut pour qu'elle se montrât toujours la protectrice des églises, des veuves, des orphelins, l'appui le plus solide de la justice et de la charité, au milieu des luttes sans cesse renaissantes.

Mais c'est surtout à l'occasion des croisades et de la découverte de l'Amérique que nous voyons l'application des principes chrétiens relatifs à la légitimité de la guerre.

Il y a eu d'abord les croisades, qui ont porté l'Occident chrétien contre les musulmans d'Orient, avec l'autorisation expresse, bien plus avec la recommandation pressante des Papes, depuis Urbain II prêchant la première croisade jusqu'à saint Pie V obtenant la victoire de Lépante. Mais il ne faudrait pas voir dans cette longue succession de luttes une *guerre de religion :* les docteurs scolastiques sont unanimes à déclarer que la propagation de la vraie religion n'est pas une juste cause de guerre, — ni une guerre de *conquête :* ici je ne veux pas dire qu'il n'y ait jamais eu aucune ambition de la part de ceux qui se croisèrent, un complet désintéressement chez tous paraîtrait bien invraisemblable ; mais pour connaître le vrai mobile qui soulevait les croisés au cri de *Dieu le veut*, il suffit d'entendre les prédications qui excitaient leur enthousiasme ; les raisons qui motivaient et légitimaient les croisades, c'était de répondre aux cris d'appel des chrétiens d'Orient menacés, de faire cesser la persécution faite aux chrétiens des provinces conquises par les musulmans, de punir les vexations infligées aux pèlerins qui allaient vénérer le tombeau du Christ ; enfin c'était d'écarter pour toujours le danger sans cesse renaissant des invasions musulmanes, puisque nos côtes de la Méditerranée étaient continuellement infestées par les pirates fanatisés par les promesses du Coran.

il n'y a là que des raisons de défensive ou de justice.

La question se posa également après la découverte de l'Amérique au moment de la conquête ; il se trouva alors des juristes complaisants, pour prétendre que les infidèles n'avaient pas le droit de posséder la terre, qui revenait tout entière à l'empereur institué par le Pape. Cette doctrine qui avait été déjà invoquée contre les Sarrasins, fut officiellement désavouée par l'Eglise. Je note seulement cette déclaration d'Innocent IV : « ... La souveraineté, la propriété et la juridiction peuvent sans « aucune faute exister chez les infidèles : pour toute créature « raisonnable, et non pas seulement pour les fidèles, ce sont « des œuvres de Dieu. Car il fait lever son soleil sur les bons « et les méchants, et répand sa pluie sur les justes comme sur « les injustes et nourrit même les oiseaux du ciel.

« C'est pourquoi nous disons qu'il n'est pas permis au pape « d'enlever aux infidèles ce qu'ils possèdent, pas plus qu'aux « fidèles qui ont pouvoir et juridiction sur des fidèles » (1).

Et c'est cette même doctrine que Victoria soutient avec une belle énergie, dans son traité en faveur des Indiens : il est obligé de réfuter le sophisme suivant : « Les barbares d'Amé« rique sont les sujets du Roi du ciel, qu'ils refusent d'ado« rer ; les princes chrétiens, qui sont ses ministres, peuvent « donc les contraindre à obéir à leur Roi ; de même ils blas« phèment le Christ, ils lui font injure ; si le Christ était vi« vant, on pourrait bien faire la guerre à ceux qui l'injurient, « pourquoi ne pas faire la guerre à ceux qui font injure au « Christ mort ? »

Vous voyez qu'il se trouvait alors des théologiens improvisés pour fournir de mauvais arguments aux pires causes ; heureusement qu'il se trouvait également des théologiens de carrière pour connaître la vérité traditionnelle et la proclamer bien haut. Il faudrait vous citer Victoria montrant que les infidèles, les Indiens dans l'espèce, ne peuvent être coupables d'infidélité, tant qu'on ne leur a pas prêché la parole du Christ, qu'ils ne sont pas tenus d'y croire dès qu'on la leur fait connaître et qu'on leur dit quelle est la véritable religion ; que ce se-

(1) *Apparatus ad Decretalia*, cap. *de voto*.

rait même de leur part témérité et imprudence de croire de suite, alors qu'ils ne savent pas quelle confiance méritent ceux qui viennent leur parler du christianisme. Ils ne voient pas de miracle et les motifs de croire peuvent leur paraître insuffisants dans ces conditions. Ils sont innocents à ce point de vue ; ils n'ont pas commis d'injustice, ni fait injure à personne ; ils ne sont pas coupables et il n'y a pas là une juste cause de guerre.

Et il termine en déclarant que « si les Indiens n'ont pas vu de miracles, ni de signes évidents de la vérité religieuse, par ailleurs ils ont vu pas mal d'impiétés, de scandales, et de forfaits chez les chrétiens ». Dure constatation que pourraient enregistrer les missionnaires de tous les temps et de tous les pays, et qui explique souvent le peu de fruits de leur labeur.

« D'ailleurs, continue Victoria, même s'ils étaient coupa-
« bles, ce ne serait pas une raison pour les dépouiller. Car, dit
« saint Thomas, (2a-2ae, q. x, a. 8), il ne faut contraindre per-
« sonne à croire. Croire est un acte de volonté et la crainte
« diminue la volonté. Le concile de Tolède a défendu d'user
« à l'égard des Juifs de la terreur et de la menace pour leur
« faire embrasser la foi. Et c'est un procédé contraire aux
« usages et aux coutumes de l'Eglise. Enfin la guerre pousse-
« rait les infidèles, non à croire, mais à faire semblant de
« croire ; leur foi simulée serait un sacrilège. »

Enfin si l'on invoque les violations de la loi naturelle, comme de manger la chair humaine, Victoria trouve cette raison insuffisante pour faire la guerre. Ces crimes pourront être punis par Dieu, auteur de la loi naturelle, mais qui nous a donné juridiction pour intervenir contre ces étrangers?

D'ailleurs cette doctrine chrétienne ne restait pas dans la pure spéculation, elle se manifestait dans la pratique ; qu'il me soit permis de citer ici à côté de Victoria le nom glorieux de son confrère Barthélemy de Las Casas ; il vient tout naturellement sur mes lèvres, comme le grand défenseur des Indiens d'Amérique, contre le rapacité et la cruauté de ses compatriotes. Faut-il vous apprendre que, malgré la longueur, les difficultés et les dangers de la traversée, neuf fois il passa l'océan pour aller à la Cour d'Espagne se faire l'avocat des opprimés. Chaque fois il en rapporta de nouveaux décrets

royaux pour réprimer l'insatiable cupidité des conquérants et les ramener à des sentiments de justice et d'humanité.

C'est à propos de Las Casas, comme de ses émules qui ont été jusqu'aux extrémités du monde, que Lacordaire écrivait : « Tous les rivages ont gardé les traces de leur sang, tous les « échos le son de leurs voix. L'Indien, poursuivi comme une « bête fauve, a trouvé un asile sous leur froc ; le nègre a en-« core sur son cou la marque de leurs embrassements, le Ja-« ponais et le Chinois, séparés du reste de la terre par la cou-« tume et l'orgueil plus que par le chemin, se sont assis pour « entendre ces merveilleux étrangers. »

Ce sont ces mêmes missionnaires chrétiens qui naguère encore provoquaient l'admirable lettre de Pie X dénonçant au monde les atrocités commises contre les Indiens, et revendiquant en leur faveur les droits de la justice et la pitié des peuples civilisés.



En face de cette doctrine chrétienne, il faut bien signaler, fût-ce d'un mot, l'école matérialiste, pour laquelle la *force* se confond avec le *droit*, le crée, en est la preuve, le témoin : de même que, dans la lutte pour la vie, ce sont les meilleurs qui sortent vainqueurs, de même pour les hommes ; et il est avantageux pour l'humanité qu'il en soit ainsi, et que ce soit les plus faibles qui disparaissent.

« Le plus fort est le meilleur », a dit Hégel ; or il est bon pour l'humanité que ce soit les meilleurs qui la dirigent ; il y a donc un droit du plus fort, droit légitime, droit respectable.

Cousin a osé répéter ces affreuses doctrines, alors qu'il se faisait chez nous le vulgarisateur du panthéisme germain : il a osé prononcer, en Sorbonne, ces paroles qui lui auraient brûlé les lèvres s'il avait connu l'avenir : « Le vainqueur est le meilleur, et c'est pour cela qu'il est le meilleur. »

Vous me permettrez de rapprocher de ces doctrines fatalistes, une page que je vais vous lire : quoiqu'elle procède d'une inspiration diamétralement opposée, vous constaterez qu'elle aboutit aux mêmes désastreuses conséquences. Vous en excuse-

rez la longueur, elle est intéressante, d'ailleurs elle possède un charme dont étaient dénués les auteurs scolastiques dont vous avez supporté la lecture. Vous y trouverez avec plaisir cette abondance et cette variété d'images que beaucoup de gens confondent avec la richesse du style.

« Cette loi déjà si terrible de la guerre n'est cependant qu'un chapitre de la loi générale qui pèse sur l'univers.

Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne une violence manifeste, une espèce de rage prescrite, qui arme tous les êtres *in mutua funera :* dès que vous sortez du règne insensible, vous trouvez le décret de la mort violente écrit sur les frontières mêmes de la vie. Déjà, dans le règne végétal, on commence à sentir la loi : depuis l'immense catalpa jusqu'au plus humble graminée, combien de plantes meurent, et combien sont tuées ! mais dès que vous entrez dans le règne animal, la loi prend tout à coup une épouvantable évidence. Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animale, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres : ainsi, il y a des insectes de proie, des reptiles de proie, des oiseaux de proie, des poissons de proie, et des quadrupèdes de proie. Il n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux, est placé l'homme, dont la main destructrice n'épargne rien de ce qui vit ; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer : roi superbe ou terrible, il a besoin de tout, et rien ne lui résiste. Il sait combien la tête du requin ou du cachalot lui fournira de barriques d'huile ; son épingle déliée pique sur le carton des musées l'élégant papillon qu'il a saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc ou du Chimboraço ; il empaille le crocodile ; il embaume le colibri ; à son ordre, le serpent à sonnettes vient mourir dans la liqueur conservatrice qui doit le montrer intact aux yeux d'une longue suite d'observateurs. Le cheval, qui porte son maître à la chasse du tigre, se pavane sous la peau de ce même animal ; l'homme demande tout à la fois, à l'agneau ses entrailles pour faire résonner une harpe, à la baleine ses fanons pour soutenir le corset de la jeune vierge, au loup sa dent la plus meurtrière pour polir les ouvrages légers de l'art, à l'éléphant ses défenses pour façonner le jouet d'un enfant : ses tables sont couvertes de cadavres. Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? non, sans doute. Cependant quel être exterminera celui qui les exterminera tous? *Lui.* C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir sa loi, lui qui est un être moral et miséricordieux ; lui qui est né pour aimer ; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même, qui trouve du plaisir à pleurer, et qui finit par inventer des fictions pour se faire pleurer ; lui enfin à qui il a été déclaré qu'on redemandera jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il

aura versé injustement? c'est la guerre qui accomplira le décret. N'entendez-vous pas la terre qui crie et demande du sang? Le sang des animaux ne lui suffit pas, ni même celui des coupables versé par le glaive des lois... La terre n'a pas crié en vain : la guerre s'allume. L'homme saisi tout à coup d'une fureur divine, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? rien n'est plus contraire à sa nature, et rien ne lui répugne moins, il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur...

Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort...

La guerre est donc divine en elle-même, c'est une loi du monde. »

Ne vous semble-t-il pas entendre une page de Darwin, ou d'un de ses disciples, contemplant d'un œil froid et décrivant avec la plus sereine résignation les nécessités de la lutte pour la vie, généralisant sans hésiter des inductions faites sur des animaux privés de raison et de liberté, pour les appliquer sans atténuation au roi même de la création?

Vous la croiriez de Darwin, sauf quelques inexactitudes que le grand naturaliste ne se fût pas permises (je vous signale surtout le papillon saisi au vol sur le sommet du Mont-Blanc). D'ailleurs le style dénonce un romantisme encore à ses débuts et montre que l'auteur est un brillant contemporain du *Génie du Christianisme.*

La page que je viens de vous lire est tirée des *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1). Cependant je ne voudrais pas rendre Joseph de Maistre entièrement responsable de cette désolante doctrine. Il ne la donne pas comme sienne, il la met dans la bouche d'un de ses interlocuteurs, qu'il appelle le *Sénateur :* russe orthodoxe, à l'allure d'un prophète, qui appartient à la secte des illuminés.

(1) Septième entretien ; éd. de Lyon, 1878, t. II, p. 28. — Notons à ce propos que c'est un contresens que de dire (p. 48) : « Il s'aime à s'appeler le *Dieu de la guerre* ». Dieu ne s'est jamais fait appeler de la sorte, et s'il est appelé par notre Vulgate *Dieu des armées*, c'est par une traduction littérale du mot hébreu ***Saboth*** qui désigne les légions d'anges qui obéissent au Roi du Ciel. Cf. *Dictionnaire* de la Bible, article *Sabaoth*, par F. VIGOUROUX.

Ce n'est donc pas à cette source suspecte que des catholiques iront puiser la saine doctrine. Ils se refuseront à admettre que « la guerre est divine par ses conséquences d'un ordre surnatu-« rel... dans la gloire mystérieuse qui l'environne, et dans l'at-« trait non moins inexplicable qui nous y porte... dans la pro-« tection accordée aux grands capitaines... par la manière « dont elle se déclare... dans ses résultats qui échappent ab-« solument aux spéculations de la raison humaine..., enfin, « par l'indéfinissable force qui en détermine les succès. »

Non, cela n'est pas vrai; sans doute la guerre est soumise à la providence divine comme tous les autres événements du monde ; mais il serait sophistique d'en déduire qu'elle échappe pour cela aux règles du bien et du mal ; ce serait de l'illuminisme que de croire éviter les préceptes du Décalogue en invoquant je ne sais quelle action mystérieuse du Saint-Esprit.

Les vrais catholiques préféreront toujours la doctrine enseignée par les théologiens authentiques. Ils répéteront avec l'Eglise dans ses litanies : *a fame, peste, et bello, libera nos, Domine.* C'est cette doctrine précise qu'ils essaieront de répandre autour d'eux, c'est d'elle seule qu'ils imprégneront leur action.

IV

On dira : il n'y a rien à faire ; nous sommes engagés dans un engrenage, qui nous broiera si nous essayons de nous y soustraire. Comment désarmer, si lesautres ne commencent par le faire? Le premier Etat qui aurait la naïveté de commencer, deviendrait aussitôt la proie de l'autre. — Ceci est vrai, c'est pourquoi j'estime qu'il serait lâche de prôner aujourd'hui le désarmement. Nous voulons des armées fortes, protectrices de nos droits comme de toute justice : nous les voulons, mus par un double amour : celui de la patrie et celui de la justice.

Mais parallèlement à ces précautions nécessaires, une autre action s'impose par une propagande intensive et loyale de la vérité intégrale. Aujourd'hui surtout que les écrits passent si

facilement les frontières et que notre belle langue française est lue dans tous les pays, il faut que notre plume et notre langue ne servent qu'à propager des revendications de justice.

J'ajoute que seule l'Eglise catholique, par son universalité et son autorité, peut répandre efficacement d'aussi nobles idées.

Je sais bien que dans les milieux socialistes, beaucoup se sont faits les champions d'idées pacifistes ; mais il ne faut pas se laisser prendre au change : ce n'est le plus souvent qu'une odieuse et lamentable contrefaçon de nos idées chrétiennes, si saisi de terreur en face des holocaustes imposés par la guerre, on repousse toute guerre, même légitime, si l'on est prêt au sacrifice de notre honneur, de notre indépendance, de nos traditions séculaires, enfin si l'on accepte d'avance toute capitulation en face de l'étranger que l'on considère comme un allié contre les ennemis de l'intérieur. Car, notez-le bien, ce qui fait l'impuissance des théoriciens de l'antimilitarisme et de l'internationalisme — malgré certaines formules pacifiques qui ressemblent à celles de l'Evangile — ce qui en fait l'impuissance, comme ce qui en fait la tare, c'est qu'ils s'appuient sur la lutte des classes : c'est contre certains de leurs concitoyens qu'ils tendent la main à leurs camarades de l'étranger. Et leur doctrine, doctrine de haine dans son principe, ne peut procurer la paix, car quel fond peut-on faire sur ceux qui s'appuient sur de tels sentiments, d'intérêt, d'envie, de jalousie? quelle fidélité attendre de ceux qui ont commencé par détester ceux qui vivaient de leur propre vie, avaient le même sang et la même patrie?

L'Eglise catholique, au contraire, possède une doctrine ; elle est désintéressée ; elle apparaît comme un arbitre impartial dans les conflits qui divisent les nations ; son idéal chrétien possède un égal prestige auprès des différents peuples ; elle commande non seulement les intérêts, mais les consciences. On la sait immuable dans son enseignement, et dès lors on est bien sûr que ce qu'elle commande aujourd'hui, elle continuera à l'imposer toujours.

Voulez-vous un exemple de ce que peut l'Eglise catholique et ses ministres, quand ils veulent faire servir leur influence et leur autorité à l'œuvre civilisatrice et pacificatrice de l'Evan-

gile? je vous citerai le cas de deux nations de l'Amérique du Sud : le Chili et l'Argentine, qui vivaient depuis longtemps en difficultés et en luttes continuelles ; la cause de cette animosité était une délimitation imprécise de leurs frontières assez mal définies par d'anciennes conventions : or, au commencement de 1900, les deux nations se préparaient à une nouvelle guerre, lorsque le jour de Pâques, l'évêque de San-Juan de Cuyo, Mgr Benavente se trouvant à Buenos-Ayres, termina les cérémonies de la Semaine Sainte, en faisant un chaleureux appel aux sentiments chrétiens des Argentins en faveur de la paix, et exprima le souhait qu'un jour l'image du Christ fût placée sur le sommet de la chaîne de montagnes qui sépare les deux pays et les empêchât à jamais de se haïr et de s'entretuer.

A cet appel répondit, de l'autre côté des Andes, un évêque du Chili, Mgr Jara ; les deux prélats se mirent à parcourir leurs pays, prêchant la paix et la réconciliation, allant de ville en ville, de village en village, se faisant chaque jour écouter par des foules considérables. Au début, ils n'étaient soutenus que par leur clergé ; peu à peu ils conquirent les femmes, alors ils espérèrent la partie gagnée ; les adhésions se multiplièrent ; des pétitions furent adressées aux Chambres, et sous la pression de l'opinion publique, les deux gouvernements furent contraints de s'aboucher pour étudier ensemble les bases d'une paix durable.

On convint de soumettre à l'arbitrage du roi d'Angleterre la contestation relative à la délimitation des frontières ; une décision des arbitres, très rapidement rendue, attribua à l'une et à l'autre nation une partie des territoires en litige.

Satisfaits tous deux du résultat de l'arbitrage, et poussés par un mouvement populaire irrésistible, les deux gouvernements concluaient, en juin 1903, un traité — le premier traité d'arbitrage du monde qui ne contînt aucune réserve — par lequel ils s'engageaient, pour une période de cinq ans, à soumettre à l'arbitrage toutes les contestations qui pourraient s'élever entre eux.

Le Christ n'eut rien à perdre de cet heureux dénouement ; les Argentins ne manquèrent pas de donner suite au vœu du

vaillant évêque qui leur avait rendu la paix. Une gigantesque statue du Christ fut fondue dans l'arsenal de Buenos-Ayres, avec le bronze des canons des forts, devenus inutiles pour la défense. Ce fut une magnifique cérémonie lorsqu'on vit la statue hissée sur des affûts de canon jusqu'au sommet de 3.900 mètres, qui domine les deux pays pacifiés, illustre gage de la reconnaissance de deux peuples, mais surtout symbole de ce que peut l'idéal de Jésus hautement prêché et loyalement expliqué à des âmes naturellement chrétiennes.

Cet exemple pourrait se renouveler ailleurs, en d'autres circonstances, et malgré de plus grandes difficultés au prix de plus longs efforts. Le résultat vaudrait bien les efforts dépensés, car, comme le disait Léon XIII : « Rien n'est plus important que de conjurer pour l'Europe le danger de la guerre ; et ainsi tout ce que l'on fait dans ce but doit être considéré comme œuvre de salut public » (1).

En tout cas, ce résultat, seule l'Eglise me paraît pouvoir l'atteindre. Je m'explique dès lors, que même en dehors de nous, je veux dire de ceux qui partagent nos convictions catholiques, beaucoup de ceux qui ont à cœur l'établissement et la consolidation d'une organisation ferme entre nations, se soient adressés au Pape, pour le supplier d'intervenir.

Faut-il vous citer cette lettre d'anglicans, adressée à Pie IX, à la veille du concile du Vatican, pour solliciter son intervention ? plus récemment, cette Société de pacifistes russes, à qui Pie X envoyait le 2 avril 1910 sa bénédiction avec cette dédicace où vous remarquerez un néologisme volontaire : *cunctis sodalibus coetus pacifistarum* (2).

(1) Allocution du 11 février 1889.

(2) Quel sera le sort du mot *pacifiste* ou *pacifisme*, on se le demande aujourd'hui avec hésitation ; son acception est encore équivoque et nul ne peut dire encore s'il évoluera en bonne ou mauvaise part. Déclarer que tout terme en *isme* désigne forcément une erreur ou une exagération me paraît un enfantillage: pour le montrer, il suffit de citer des mots comme *patriotisme*. — La question d'avenir ne peut pas être préjugée ; pour le présent, c'est une constatation historique essentielle à faire que ceux qui s'intitulent pacifistes entendent se distinguer nettement des antimilitaristes et des internationalistes : ces derniers n'acceptent la guerre à aucun prix et semblent considérer la paix comme le plus

se

IX,
on?
e X
ace
oda-

nde
nul
arer
éra-
nots
gée;
aire
ent
ent
plus

Le 11 juin 1911, Pie X écrivait au délégué apostolique à Washington pour lui exprimer sa satisfaction à l'occasion de la tentative des Etats-Unis d'Amérique pour conclure avec les grandes puissances des traités d'arbitrage sans aucune réserve. Le pontife y disait : « Promouvoir la concorde des esprits, réfréner les tendances belliqueuses, éloigner les périls de guerre et réduire les soucis de cette paix qu'on a coutume d'appeler la paix armée, c'est un très noble dessein ; et tout ce qui se fait à cette fin, même si n'est pas atteint tout de suite ni parfaitement le but visé, constitue cependant un noble effort qui tourne à la louange de qui l'accomplit et au bien de la chose publique. Et ceci principalement en ce temps, où l'importance numérique des armées, la puissance des armements et la science militaire qui a réalisé de tels progrès, font entrevoir la possibilité d'une guerre comme devant inspirer une vive crainte même aux Princes les plus puissants. »

Oui, je ne m'étonne pas que le Saint Pontife ait répété, à sa manière, le *Bienheureux les pacifiques* qu'il faut entendre, comme l'explique le catéchisme de Rome : « Les pacifiques dont parle la béatitude sont ceux qui non seulement conservent la paix avec le prochain, mais qui s'efforcent de la mettre entre ceux qui sont divisés. »

Oui, bienheureux les pacifiques, ou comme disait le roi saint Louis, le roi très bon, très juste et très chrétien, celui que tout le monde admire, celui qui savait faire la guerre quand il le fallait et s'y comporter en brave, celui qui savait aussi l'éviter le plus possible sans que personne osât l'accuser de lâcheté, *bienheureux les apaiseurs.*

Ces apaiseurs, ces amis de la paix, qui se réclament de saint Louis et de Jeanne d'Arc, ne croient pas que leur théorie morale de la guerre puisse porter atteinte à leur patriotisme ; ils savent que les sentiments sont d'autant plus ardents qu'ils sont plus purs. Ils aiment d'autant plus leur patrie, qu'ils la savent plus belle ; et elle ne sera jamais plus belle qu'auréolée

grand des biens, tandis que les pacifistes considèrent la *justice* comme un bien supérieur à la paix et ne condamnent la guerre que dans la mesure où elle est injuste.



de la couronne de justice ; ils seraient donc, le cas échéant, ses meilleurs défenseurs. Voltaire, lui-même, a dit : « une armée prête à mourir pour obéir à Dieu est invincible. » Ainsi en serait-il, j'espère, pour chacun de nos soldats, s'il sait qu'il fait juste guerre, et qu'il a le droit pour lui. Car ce qu'il défendrait alors, avec toute son énergie, son initiative rapide, et sa furie légendaire, ce serait sans doute la terre bénie qu'ont aimée et fécondée ses pères, la maison natale qu'habitent sa mère, sa femme et ses enfants, le champ ou l'usine qui l'a nourri, l'idéal de race et de traditions qui a formé son âme, ce serait tout cela, et quelque chose de plus dont le Français ne se désintéresse jamais complètement : s'il mettait dans la lutte toute sa vaillance et tous ses efforts, prêt à sacrifier tout son sang, ce serait encore pour défendre la justice et par conséquent la cause de Dieu.

F. HEDDE.



Comment se confessaient les Chrétiens des premiers siècles ? (1)

MESSIEURS,

Nous avons établi, dans une première conférence (2), qu'il a existé dans l'Eglise, dès son origine, une disciple pénitentielle comprenant trois actes principaux, la confession, la satisfaction, l'absolution. Pour simplifier notre démonstration et la rendre plus accessible, nous avons fait abstraction des différentes formes purement extérieures et accidentelles, des diverses modalités qu'a revêtues, à cette époque reculée, l'administration de la Pénitence. Mon dessein, ce soir, serait de revenir sur ce sujet, et de dire comment, dans les premiers siècles, les chrétiens se confessaient, comment ils pratiquaient la Pénitence sacramentelle.

Cette conférence aura donc une allure plus descriptive et historique que polémique. Elle n'en aura pas moins une valeur apologétique. Il est certain, en effet, que la plupart des objections formulées contre nos croyances viennent de ce que l'on se fait de ces croyances des idées fausses, de ce qu'on les connaît mal. La discipline pénitentielle primitive en particulier a donné lieu à bien des confusions et des méprises. Son histoire est difficile à débrouiller. Malgré les efforts du P. Morin et du

(1) Conférence donnée aux Facultés catholiques le 29 janvier 1913.
(2) Voir *L'Université catholique*, du 15 février 1913.



P. Petau au XVIIe siècle, et, pour ne nommer que les français, de Mgr Batiffol, de M. Vacandard et du P. d'Alès à notre époque, il s'en faut que nous soyons fixés sur tous les détails de cette histoire ; que ceux mêmes sur lesquels nous avons des lumières se dégagent toujours avec la netteté désirable. L'exposé que je vais faire présentera donc des lacunes : nous devrons laisser sans réponse précise des questions intéressantes. Il n'importe. Les grandes lignes du moins seront tracées ; et si notre curiosité n'est pas entièrement satisfaite, au moins notre foi verra-t-elle tomber peut-être quelqu'un de ses scandales.

I

Le premier éclaircissement à donner en cette matière, Messieurs, le plus important sans aucun doute, porte sur la distinction de la pénitence publique et plénière et de la pénitence privée. Il est certain que l'antiquité a connu et pratiqué ces deux genres de pénitence : nous le dirons plus au long. Mais en quoi consistait la pénitence publique? En quoi la pénitence privée? Et en quoi différaient entre eux ces deux genres de pénitence? Ouvrez, sur cette question, pas mal de livres écrits il y a cinquante ans : vous lirez ceci : Que la pénitence publique était celle dont tous les exercices se faisaient publiquement : confession publique à haute voix ; satisfaction publique à la vue de toute l'assemblée des fidèles ; absolution publique donnée solennellement par l'évêque : que dans la pénitence privée au contraire, tout se passait en secret et hors de la vue des fidèles, à peu près comme dans notre usage actuel. Confession, satisfaction, absolution n'avaient d'autres témoins que le pénitent, le confesseur et Dieu.

Or, Messieurs, cette idée est-elle exacte? En aucune façon. Ce qui distinguait la pénitence privée de la pénitence publique n'est pas que dans l'une les exercices en étaient tous secrets et dans l'autre tous publics, car dans l'une comme dans l'autre la confession était secrète et l'absolution, pendant longtemps du moins, en dehors du péril de mort, était publique. Ce qui les

distinguait, c'est que, dans la pénitence privée, la satisfaction, l'expiation du péché, la pénitence imposée par le confesseur s'accomplissait précisément en particulier, tandis que, dans la pénitence publique, elle s'accomplissait en partie au su et vu de la communauté chrétienne et suivant une forme déterminée. Ne confondons pas, Messieurs, comme on l'a fait trop souvent, pénitence publique avec confession publique. Faire publiquement pénitence, c'était se constituer publiquement et d'après un cérémonial fixé, dans l'état de pénitence ; c'était se soumettre à certaines pratiques humiliantes imposées par l'Eglise : mais ce n'était pas se confesser publiquement. La confession sacramentelle publique est un de ces mythes qui doivent disparaître de l'histoire. Quand, par hasard, nous la rencontrons, c'est comme une exception sans conséquence, ou comme un abus isolé que l'Eglise condamne.

Vous me permettrez d'insister, Messieurs : la chose en vaut la peine. Le docteur Bertrand Kurtscheid, des Frères mineurs, a tout récemment, dans un livre paru en 1912 (1), parcouru à nouveau les textes qu'on allègue pour prouver que la confession publique a parfois été obligatoire dans l'Eglise ; et il n'en a trouvé que deux que l'on puisse retenir, deux textes d'Origène. Je ne dirai rien du second, où il se peut qu'il ne soit pas question de confession proprement dite. Le premier, nous l'avons cité dans la précédente conférence. Origène exhorte le pécheur à avouer ses fautes au médecin spirituel ; mais il insiste pour que ce médecin, le pénitent le choisisse intelligent, miséricordieux et compatissant : *Circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum cui debeas causam languoris exponere.* Le confident de son âme une fois choisi, le pénitent devra suivre fidèlement ses conseils ; et, par exemple, si ce mèdecin juge son mal de telle nature qu'il soit utile de l'exposer et de le soigner devant l'assemblée des fidèles, le malade ne doit pas hésiter à se conformer à cet avis (2). Il est question ici, Messieurs, vous le voyez, d'un

(1) *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 3 et suiv., Freiburg im Br., 1912.
(2) *In psalm. XXXVII*, homil. II, 6.

double aveu : l'un qui est fait en secret au médecin spirituel, c'est-à-dire au confesseur choisi par le pénitent ; l'autre qui est fait, sur le conseil du confesseur, dans l'assemblée des fidèles. Mais, en supposant même que ce dernier aveu soit autre chose qu'une protestation générale de culpabilité, ce qui n'est pas sûr, il est évident, Messieurs, que, venant après celui qui a été fait au confesseur, cet aveu n'est plus l'aveu sacramentel. C'est une humiliation que le confesseur impose au pénitent pour des fautes connues sans doute et scandaleuses, et qui fait partie de sa pénitence, à peu près comme un confesseur de nos jours imposerait à un enfant de faire l'aveu et de demander pardon à ses parents d'une faute commise à leur égard ; mais ce n'est pas la confession proprement dite. Quand cet aveu se produit, la confession est déjà achevée depuis longtemps : et elle a été secrète, n'ayant eu pour témoin que le confesseur.

J'ai dit cependant, Messieurs, que l'on rencontrait quelquefois la confession publique comme une exception sans conséquence. C'est le cas, par exemple, de ces hérétiques, les audiens, dont parle Théodoret (1), et qui imposaient à leurs adeptes indistinctement la confession publique. Cérémonie, ajoute l'auteur, qui souvent tournait au burlesque, ces prétendus pénitents cachant leurs vrais péchés et n'accusant que des vétilles propres à exciter le rire. C'est encore le cas de certaines confessions publiques pratiquées dans les couvents, et qui se confondaient plus ou moins avec la coulpe monastique. Saint Jean Climaque a raconté (2) l'histoire d'un voleur de grand chemin qui voulut embrasser la vie religieuse, et à qui le supérieur du monastère, pour l'éprouver, imposa ainsi, comme condition préalable de son acceptation, un aveu de tous ses forfaits devant les frères assemblés. Il a pu arriver aussi que certains pécheurs, fortement touchés de la grâce, ou même de pieux fidèles, dans un désir de s'humilier, aient accusé publiquement leurs fautes : mais ce n'était là, encore une fois, ni une pratique obligatoire, ni une institution fixe. Là où cette pratique a paru vouloir s'établir, l'Eglise l'a condamnée comme un abus.

(1) *Haeretic fabul. comp.*, IV, 10.
(2) *Scala paradisi*, grad. IV, col. 681 et suiv.

L'exemple le plus connu s'en trouve dans la lettre CXLVIII, 2, de saint Léon, qui est datée du 6 mars 459. L'usage tendait à s'introduire dans certaines églises de la Campanie, du Samnium et du Picenum de lire publiquement des listes de péchés entendus en confession. Remarquez qu'il ne s'agit pas ici même d'une première confession publique : il s'agit d'une manifestation plus ou moins détaillée des péchés déjà accusés par les pénitents. Saint Léon l'apprend, et il enjoint d'écarter absolument cette coutume. C'est une usurpation illicite, écrit-il, une coutume détestable, contraire à la règle apostolique, et qui est de nature à éloigner les pécheurs de la pénitence. « Il leur suffit de révéler aux évêques seuls, par une confession secrète, l'état de leur conscience... Cet aveu est suffisant qui s'adresse d'abord à Dieu, puis à l'évêque, lequel se portera comme suppliant pour les fautes du pénitent. » Ces paroles sont claires, Messieurs. Le pape ne se contente pas de déclarer que la confession publique ne saurait être obligatoire : en disant qu'elle est contraire à la règle apostolique et propre à rendre odieuse la pénitence, il la condamne comme une nouveauté, et comme une nouveauté funeste au bien des âmes.

Voilà donc, Messieurs, un premier point acquis. Que la pénitence dût être publique ou privée, c'est-à-dire que la satisfaction dût être accomplie publiquement ou privément, la confession préalable était toujours secrète. — Quel en était l'objet? On a émis l'opinion que, dans les trois premiers siècles au moins, on n'accusait que les fautes appelées *ad mortem* et considérées comme particulièrement graves, l'apostasie, la fornication, l'homicide. Mais c'est une erreur théologiquement et historiquement insoutenable. Tertullien ici est formel. Nous avons déjà dit que, devenu montaniste, il a regardé comme irrémissibles certaines fautes énormes, notamment les trois fautes *ad mortem* : mais les autres, il enseigne expressément que l'évêque peut les pardonner, pourvu que, préalablement, on les confesse et on en fasse pénitence. Et quelles sont ces fautes? Il en énumère quelques-unes dans le *De pudicitia* (ch. XIX) : se mettre injustement en colère, lever la main sur quelqu'un, médire volontiers, jurer à la légère, violer un engagement, mentir par respect humain ou par nécessité : les

péchés que l'on commet dans les affaires, dans les devoirs d'état, dans le commerce, dans les repas, par la vue, par l'ouïe : voilà des fautes dont l'évêque peut absoudre et qui, par conséquent, doivent être d'abord accusées, si on les a commises. L'objet de la confession était donc beaucoup plus étendu qu'on ne l'a dit : il ne différait pas, en somme, de ce qu'il est de nos jours et comprenait en principe toutes les fautes que nous qualifions maintenant de mortelles.

Dès le IVe siècle, on tenta de classifier ces fautes, d'en dresser des sortes de catalogues raisonnés qui pussent servir soit au pénitent pour examiner sa conscience, soit au confesseur pour l'interroger. L'énumération des sept ou même huit péchés capitaux remonte au plus tard à Evagre le Pontique, et a passé dans saint Jean Climaque et saint Grégoire le Grand avant de s'introduire dans nos théologies. Mais à ces classifications plus ou moins savantes les confesseurs du haut moyen âge préférèrent généralement des listes plus simples à la fois et plus complètes. On en trouve de ce genre dans saint Césaire, et surtout dans Alcuin qui préludent tout à fait aux modèles d'examen de conscience que contiennent nos catéchismes, et qui présentaient sans doute, avec les mêmes facilités, les mêmes inconvénients.

Donc, Messieurs, la confession, dans les premiers siècles comme au XXe, devait s'étendre à tous les péchés mortels commis. Mais j'ajoute qu'elle ne comprenait d'ordinaire et en principe que les fautes mortelles. C'est par quoi l'usage ancien différait du nôtre. A notre époque, seule la confession des péchés mortels est obligatoire, nous le savons, mais nous savons aussi que, en fait, la confession surtout des personnes pieuses comprend encore et souvent ne comprend que l'accusation de fautes vénielles. Or, ces fautes vénielles autrefois n'étaient pas accusées. Ce n'est pas qu'on les traitât à la légère. Les anciens auteurs les connaissent bien et en parlent souvent. Mais c'est pour nous dire que, les commettant chaque jour, nous devons chaque jour les effacer par la prière, l'aumône, les bonnes œuvres, les actes des vertus contraires; jamais pour nous dire qu'il est bon de les confesser. Et cette circonstance, en dehors d'autres considérations, suffirait à nous expliquer,

Messieurs, pourquoi, jusqu'au VIe siècle, nous ne trouvons jamais dans la vie des saints et des grands évêques qu'ils se soient confessés. Saint Charles Borromée et saint François de Sales se confessaient tous les jours. Après leur baptême, saint Ambroise et saint Augustin ne l'ont très probablement jamais fait. Les uns et les autres ont suivi les règles et l'esprit de leur temps. Les premiers ont pratiqué avec ferveur la confession dite de dévotion. Pour les seconds, aucune loi d'une confession annuelle n'existant au IVe siècle, et leur conscience ne leur reprochant d'ailleurs rien de grave, ils ont pu passer leur vie chrétienne entière sans recourir à la vertu justificatrice du sacrement. La pénitence, certes, n'était pas absente de leur vie, et nous savons comment saint Augustin en particulier la pratiquait : mais c'était une pénitence toute privée et qui n'avait à aucun degré le caractère sacramentel.

A qui les fidèles, dans les premiers siècles, s'adressaient-ils pour se confesser? — La réponse doit varier avec les temps, les lieux et les circonstances. D'abord, il était admis qu'en cas de nécessité pressante, tout prêtre pouvait recevoir l'aveu du pénitent et le réconcilier. Saint Cyprien, dont nous avons vu le zèle à exiger des *lapsi* une pénitence convenable, décide cependant, que, si l'un d'eux se trouve en danger de mort, on lui fera faire, sans attendre le retour de l'évêque, l'exomologèse entre les mains d'un prêtre, et qu'on lui imposera la main, afin qu'il s'en aille à Dieu dans la paix. Et nombreux sont les Conciles des IVe, Ve et VIe siècles qui reconnaissent aux simples prêtres le droit et leur imposent le devoir de réconcilier les pénitents lorsque l'évêque est absent et qu'il y a urgence. Mais ils disent bien : « Quand l'évêque est absent et qu'il y a urgence », *absentia episcopi et necessitate cogente* (1). En dehors de là, en effet, et jusqu'au VIe ou même VIIe siècle, c'était, en Occident et dans les villes de moindre importance, l'évêque et l'évêque seul qui recevait la confession des pénitents. C'est que l'évêque exerçait, bien plus que de nos jours, le ministère actif de la liturgie, de la prédication, de la direction immédiate des fidèles. Les exercices de la pénitence, d'ailleurs, surtout

(1) Concile d'Hippone de 393, can. 30.

quand ils devaient être publics, intéresssaient au premier chef la communauté dont il était le pasteur, et le peu d'étendue de cette communauté, aussi bien que le peu de fréquence des confessions lui rendaient ce ministère possible et facile. Nous avons déjà rapporté avec quelle sollicitude et quelle discrétion saint Ambroise s'y adonnait.

J'ai dit toutefois, Messieurs, *en Occident et dans les villes de moindre importance.* A Rome, en effet, depuis le IVe siècle, et en Orient depuis le IIIe une institution existait qui avait déchargé l'évêque du soin d'ouïr les pénitents et de veiller à l'accomplissement de leur pénitence : c'est celle des *prêtres pénitenciers.* L'historien Socrate en fixe l'établissement, pour l'Orient, au schisme des novatiens, en 251 : le *Liber pontificalis* (1) l'attribue, pour la ville de Rome, au pape Marcel, qui régna de 304 à 309. Au lieu de laisser la ville de Rome ne former pour ainsi dire qu'une seule paroisse que le pape et ses prêtres administraient en commun, le pape Marcel, dit le *Liber* la divisa en vingt-cinq titres ou paroisses, ayant chacune à sa tête un clergé distinct, chargé d'y exercer le ministère, et notamment d'y donner le baptême et la pénitence. Cette organisation déchargeait d'autant l'évêque, et rendait plus facile aux fidèles la réception des sacrements. Elle ne fut pas copiée cependant, je l'ai dit, en dehors de Rome; et c'est trois siècles plus tard seulement, que nous voyons, dans les diocèses ordinaires, les simples prêtres admis à recevoir, normalement et en dehors du cas de nécessité, les aveux des pécheurs. En 589, un concile de Tolède se plaint encore qu'il y a des fidèles qui réitèrent leur pénitence aussi souvent qu'ils tombent, et qui demandent à un prêtre du second ordre (*presbytero*) de les réconcilier. Mais au VIIe siècle, l'abus ou l'usage qu'il veut écarter arrive à prévaloir. La coutume de se confesser plus souvent s'introduit, et rend trop lourde pour l'évêque la tâche d'entendre seul les confessions. Les moines de saint Colomban, se répandant en France et en Italie, y apportent les traditions irlandaises, et s'adonnent eux-mêmes au ministère de confesseurs. Au VIIIe siècle l'évolution est terminée; et

(1) Edit. DUCHESNE, I, p. 164.

le vénérable Bède ne fait plus aucune distinction, au point de vue qui nous occupe, entre l'évêque et les prêtres. A ceux-ci comme à celui-là Jésus-Christ a confié l'office d'ouïr et d'absoudre les pénitents.

II

La confession achevée, Messieurs, la parole était au confesseur afin de déterminer quelle satisfaction le pécheur devait fournir à Dieu et à l'Eglise pour obtenir son pardon. Cette satisfaction devait, en principe, être proportionnée au nombre et à la qualité des fautes commises : *Quatenus satisfactio confessione disponitur*, dit énergiquement Tertullien; c'est la confession qui mesure la satisfaction. Ici toutefois, et dans la pratique, nous devons distinguer deux périodes très marquées. Dans la première qui va jusqu'au VIIe siècle, il existe des canons pénitentiels qui fixent la pénitence à imposer, pour certaines fautes prévues. Ces canons sont l'œuvre ou bien des conciles ou bien d'évêques d'une autorité exceptionnelle, et dont les décisions sont universellement reçues. Telles en Orient, les décisions de saint Grégoire le Thaumaturge, de saint Basile de saint Grégoire de Nysse. Or, ces canons, le confesseur doit s'en inspirer pour dire quelle pénitence le coupable doit accomplir ; mais, sauf en quelques cas spéciaux, ils ne s'imposent pas à lui absolument, et il reste juge de la mesure dans laquelle il les doit appliquer. Saint Léon, dont le génie est si pratique et si ferme, revient fréquemment sur ce point. Il veut que la peine soit appliquée avec modération et comme à contre-cœur ; que le confesseur tienne compte de l'âge, de la santé, des travaux et aussi de la vivacité du repentir du pénitent (1). Le confesseur ne doit point s'attaquer à des fautes abstraites : il doit s'efforcer de guérir et de relever tel ou tel pécheur placé dans telle ou telle condition. Rien de plus sage et de plus humain.

A partir du VIIe siècle cependant, et pendant deux ou trois

(1) *Epist.* X. 8 ; CLIX, 6.

cents ans, au milieu des bouleversements causés par les guerres et par suite de la déchéance intellectuelle du clergé, ces sages conseils faillirent être oubliés. C'est l'époque dite de la *pénitence tarifée*. L'usage en vint des églises celtiques et anglo-saxonnes. Pour faciliter la tâche des confesseurs, ces églises possédaient de petits livrets appelés *Pénitentiels*, composés par leurs plus illustres évêques et docteurs, Cumméan, Théodore de Cantorbéry, Bède, Ecgbert d'York, et qui fixaient, pour chaque catégorie de péchés, la pénitence à imposer. Nous possédons encore ces textes plus ou moins remaniés, dont MM. Wasserschleben et Schmitz ont donné de bonnes éditions, et auxquels M. Paul Fournier a consacré une longue étude dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1). Au VIIe siècle, ces livrets furent apportés sur le continent par les moines de saint Colomban et se répandirent un peu partout, en France, en Allemagne, en Italie. Leur influence n'y fut pas heureuse. Armés de leur pénitentiel, les confesseurs eurent tendance à en appliquer les tarifs d'une façon mécanique, et tout leur soin se borna à ne point se tromper dans le calcul des mois ou des années de pénitence dus par les pénitents. De plus, ces pénitentiels ne s'accordaient pas entre eux, et telle faute ici très durement traitée l'était ailleurs d'une façon bénigne. Ce n'était pas ce que voulait l'Eglise, et ce n'est même pas ce qu'avaient voulu les auteurs des pénitentiels. On s'aperçut du désordre; et dès le IXe siècle une réaction commença contre ces livrets qui les fit peu à peu disparaître de l'usage. Ils sont restés un précieux monument de la discipline pénitentielle du haut moyen âge, et une utile collection de renseignements sur la mentalité de cette époque troublée.

Revenons à la pénitence elle-même. De quelque manière qu'elle fût déterminée, elle pouvait s'accomplir de deux façons: ou bien d'une façon publique et plus ou moins au vu et au su de la communauté des fidèles; ou bien d'une façon secrète et privée. Cette distinction est très nette à partir du VIIe et même du VIe siècle. Avant cette époque, les choses sont moins claires, et de bons esprits croient qu'il n'a existé généralement, jusque

(1) Tom. VI-IX (1901-1904).

vers l'an 550, qu'une seule manière d'accomplir la pénitence sacramentelle, la pénitence publique. Seulement, ils distinguent dans cette pénitence publique deux degrés : un degré supérieur, dans lequel la publicité aussi bien que la sévérité de la pénitence atteignait pour ainsi dire son *maximum*, et qui était imposé aux pécheurs coupables de crimes particulièrement graves et scandaleux : c'était la pénitence *plénière* ou *solennelle ;* un second degré inférieur, pour les pécheurs coupables de péchés mortels secrets ou moins graves. Les œuvres satisfactoires y étaient moins prolongées et moins dures, et ceux qui s'y livraient, bien qu'ils fussent connus de la communauté, échappaient aux humiliations qui atteignaient les premiers. C'est cette pénitence *moins solennelle* ou *semi-plénière* qui, par la suite des temps, cessa peu à peu d'être publique, et devint la pénitence absolument privée et secrète dont nous avons parlé.

La pénitence *solennelle* est la plus anciennement attestée, et les descriptions qu'en font nos documents montre avec quelle vigueur l'Eglise prenait en main les intérêts de Dieu outragé et de la communauté chrétienne scandalisée. Trois sortes de fautes surtout en rendaient passible, au moins quand elles étaient extérieures et connues : l'apostasie, l'adultère, l'homicide. On les appelait *mortelles* par excellence (*ad mortem*), et on les regardait comme les types en quelque manière achevés et parfaits en malice des trois genres de péchés contre Dieu, contre soi-même, et contre le prochain. Les pénitents, pour les expier, devaient se soumettre à des exercices précis, mais qui ont varié avec les lieux et les époques. On connaît les quatre degrés ou stations de la pénitence qu'ils devaient parcourir dans les églises de Cappadoce, et que saint Basile a décrits. Le coupable était d'abord mis dans la catégorie des *pleurants*. N'ayant pas le droit d'entrer dans l'église, il se tenait à la porte extérieure, sollicitant les prières des fidèles qui venaient assister au service liturgique. Après cette première épreuve, qui pouvait durer trois ou quatre ans, il passait dans la station des *auditeurs*. Il entrait dans l'église, mais se tenait le plus loin possible de l'autel, dans le vestibule intérieur, et y pouvait rester jusqu'après l'exhorta-

tion de l'évêque ou du prêtre qui suivait la lecture de l'évangile ; puis il se retirait. La troisième catégorie était celle des *prosternés*. L'auditeur, sa seconde épreuve terminée, montait un peu plus haut dans l'église, et se mêlait aux catéchumènes qui remplissaient l'espace compris entre le vestibule et l'ambon. ou la chaire du lecteur. Là, il assistait non seulement aux lectures et à la prédication, mais encore aux prières qui les suivaient, et qui étaient faites sur les catéchumènes et sur lui. Il ne lui était pas permis, toutefois, de rester pour l'oblation proprement dite, et, dès que celle-ci commençait, il devait se retirer avec les candidats au baptême. Que si sa pénitence se soutenait, il passait enfin dans la catégorie des *consistants*, c'est-à-dire que, debout à côté des fidèles ordinaires, il assistait à tout le service liturgique, sans pouvoir cependant ni présenter lui-même la matière du sacrifice, ni entendre prononcer son nom dans la recommandation des vivants, ni recevoir la communion. Ces avantages ne lui étaient rendus qu'à la fin de son épreuve, lorsqu'il était définitivement réconcilié.

Or, cette épreuve qui comportait encore naturellement des jeûnes et des macérations privées, durait souvent plusieurs années. Saint Basile, dans son canon 56e (1), impose aux homicides la pénitence suivante : « Celui qui a fait un homicide volontaire et veut en faire pénitence sera, pendant vingt ans, séparé de la communion ; et ces vingt ans seront distribués de cette sorte. Il doit pleurer quatre ans, hors des portes de l'église, suppliant ceux qui y entrent de prier pour lui, s'accusant en même temps de son péché. Après ces quatre ans, il sera reçu entre les auditeurs, et sortira pendant cinq ans avec eux. Il passera sept ans avec ceux qui sont prosternés, et sortira après la prière. Durant quatre ans, il sera debout avec les fidèles, mais il n'aura point de part à l'oblation. Ce terme étant expiré, il participera aux sacrements. »

On a cru longtemps, Messieurs, que la forme de pénitence solennelle usitée au IVe siècle dans les églises de Cappadoce, et que je viens de décrire, était la forme généralement suivie dans l'Eglise chrétienne. Une étude plus attentive a montré

(1) *Epist.* CCXVII.

qu'il n'en est rien, et que les Eglises d'Orient elles-mêmes ne l'avait pas toutes adoptée. En Occident, les choses se passaient plus simplement, encore que les peines n'y fussent pas plus douces, ou même y fussent plus sévères. Le coupable qui se soumettait à la pénitence plénière se présentait d'abord à l'évêque au milieu de l'assemblée des fidèles : au ve siècle, le jour fixé pour la cérémonie était le mercredi des Cendres, premier jour du carême. L'évêque imposait au coupable les mains *in paenitentiam*, le revêtait d'un cilice, et le consignait momentanément à la porte de l'église. A partir de cet instant, le pénitent se rasait la tête, prenait des habits de deuil, se couvrait de cendres, s'abstenait du bain et de toute délicatesse dans le boire et le manger, jeûnait fréquemment, prolongeait ses prières et ses veilles. Ce n'est pas assez : pour attirer sur lui la compassion et les suffrages de ses frères, on le voyait, à l'issue du service liturgique, s'humilier de nouveau sous la main de l'évêque, se prosterner devant les prêtres, les veuves, les vierges consacrées à Dieu. Ecoutez Tertullien nous décrire l'exomologèse, c'est-à-dire la pénitence au début du IIIe siècle : « L'exomologèse est donc la discipline qui prescrit à l'homme de se prosterner et de s'humilier en s'imposant un régime de nature à attirer sur lui la miséricorde. En ce qui concerne la mise et la nourriture, elle veut qu'on couche sous le sac et la cendre, qu'on s'enveloppe le corps de sombres haillons, qu'on abandonne son âme à la tristesse, qu'on corrige par de rudes traitements les fautes passées ; elle ne connaît d'autre part qu'un boire et un manger tout simples... Le pénitent alimente d'ordinaire les prières par les jeûnes : il gémit, il pleure, il mugit jour et nuit vers le Seigneur son Dieu ; il se roule aux pieds des prêtres, il s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu : il charge tous les frères d'être ses intercesseurs pour obtenir son pardon (1) ».

A ces paroles de Tertullien fait écho ce qu'écrit saint Jérôme à propos de la pénitence de Fabiola à la fin du IVe siècle. Fabiola avait divorcé avec un mari débauché, et s'était remariée du vivant de son premier époux. La loi civile l'y autorisait.

(1) *De paenitentia*, IX, 3, 4, ; cf. *De pudicitia*, XIII, 7.

Mais l'Eglise romaine d'alors, pas plus que celle d'aujourd'hui, ne transigeait sur le point de l'indissolubilité du mariage. Son second mari étant mort, Fabiola fit pénitence de son second mariage comme d'un adultère. « Couverte d'un sac, elle se présenta, dit saint Jérôme, avant le jour de Pâques, à la vue de toute la ville de Rome, devant la basilique du Latran, avec les pénitents, l'évêque, les prêtres et tout le peuple fondant en larmes. Elle y parut ayant les cheveux épars, le visage livide, les mains sordides, le cou chargé de poussière... toute Rome la vit ayant les habits déchirés, la tête nue, la bouche fermée ; elle n'entra point dans l'église : elle se tint hors du camp avec Marie, sœur de Moyse, afin que l'évêque rappelât celle qu'il avait chassée. Elle frappait ce visage par lequel elle avait plu à son second mari : elle haïssait les pierres précieuses : elle ne pouvait jeter les yeux sur les linges fins : elle fuyait les ornements ; elle était aussi touchée que si elle eût commis un adultère (1) ».

Ces textes qu'il serait aisé de multiplier, Messieurs, nous donnent quelque idée de l'expiation que comportait, dans l'ancienne Eglise d'Occident, la pénitence solennelle. Cette expiation parfois devait durer toute la vie : c'est le cas, par exemple, des *lapsi* qui ont sacrifié aux idoles du temps de saint Cyprien : c'est encore le cas des apostats et des moines fornicateurs du temps du pape Sirice, en 385 (2). Mais souvent aussi l'expiation n'était que temporaire. La réconciliation était accordée en danger de mort : toutefois, si le pénitent revenait à la santé, il devait reprendre et continuer sa pénitence jusqu'à complet achèvement (3). C'étaient là déjà des conditions très dures. Mais ce qui les rendait plus dures encore était les suites qu'entraînait après elle la pénitence plénière. Outre que celui qui l'avait faite une fois était inhabile à entrer dans le clergé, il lui était interdit, même après sa réconciliation, de porter les armes et de servir dans l'armée, de se livrer à un négoce un peu important, de se marier et de vivre dans le mariage s'il

(1) *Epist.* LXXIII.
(2) *Epist. ad Himerium*, 7.
(3) Conc. de Latran de 487, can. 5 ; d'Epaone de 517, can. 36.

était déjà marié. La violation de ces défenses le faisait considérer comme relaps, et dès lors la communion lui était refusée jusqu'au moment de la mort. La pénitence solennelle, en effet, n'était accordée qu'une seule fois à la même personne, et le pénitent, en cas de rechute, n'en pouvait reprendre les exercices ni renouveler le remède.

Une pareille sévérité nous paraît étrange, Messieurs, et nous avons besoin, pour la comprendre, de nous rappeler, d'une part, le haut idéal de vie chrétienne que l'Eglise s'efforçait de promouvoir et de maintenir parmi ses membres, ses enseignements répétés sur le caractère inviolable des engagements du baptême, et de l'autre ce fait que, dans les premiers siècles surtout, le baptême n'était généralement reçu qu'à un âge où les passions étaient moins vives, et par des hommes pleinement conscients des obligations qu'ils assumaient. Les grandes fautes que j'ai nommées et auxquelles s'appliquait la pénitence solennelle, étaient donc moins fréquentes.

Un adoucissement relatif d'ailleurs fut apporté, dès le VIe siècle, à la discipline que l'ai décrite. Puisque leur vie devait désormais avoir des rapports avec celle des moines, beaucoup de pénitents, surtout quand leur pénitence devait se prolonger, préférèrent entrer dans le cloître et revêtir l'habit religieux plutôt que de rester dans le siècle. L'Eglise approuva cette conduite, et la rendit même obligatoire pour les clercs majeurs tombés dans quelque faute scandaleuse, et qui n'avaient pas été déposés. Ce séjour dans le cloître pouvait n'être pas définitif et ne durer que le temps marqué pour la pénitence. En fait cependant, bon nombre de pénitents y trouvèrent le repos de leur âme et n'en sortirent plus. Et je dis, Messieurs, que ce fut un adoucissement à la discipline, parce que si le pénitent, dans sa nouvelle condition, devait pratiquer les austérités des moines, au moins n'avait-il pas à y souffrir des humiliations que sa qualité de pénitent lui valait dans le monde et trouvait-il dans la société des frères une consolation et un réconfort. C'est bien ainsi que l'entendait, au VIIe siècle, le sacramentaire gélasien, et au VIIIe l'archevêque d'Aquilée, Paulin, dans sa lettre à Heistulfe. Heistulfe avait tué sa femme, accusée d'adultère, sur la foi d'un seul témoin qui pouvait être

un calomniateur. Son acte était un homicide public, scandaleux. Paulin lui écrit (1) pour lui enjoindre de se soumettre à la pénitence plénière, lui laissant d'ailleurs le choix ou de l'accomplir chez lui, suivant la rigueur des canons, qu'il lui rappelle, ou d'entrer dans un monastère. Mais il ne lui cache pas d'ailleurs que la première forme d'expiation sera beaucoup plus dure, et il l'engage, dans son intérêt, à adopter la seconde.

Telles étaient donc, Messieurs, dans leurs grandes lignes, les exigences et les conditions de la pénitence publique *solennelle ou plénière*. Mais il y avait, nous l'avons dit, pour les fautes moindres bien que toujours mortelles, pour ces fautes auxquelles Tertullien avoue qu'il est difficile à un chrétien ordinaire d'échapper complètement, il y avait une pénitence plus accessible. C'était, si l'on veut, une pénitence publique toujours, mais qui ne comportait ni la solennité, ni les suites de la pénitence plénière. Origène fait remarquer dans un texte que nous avons eu l'occasion d'alléguer plusieurs fois, que la soumission du pénitent à la pénitence solennelle était laissée, pour les fautes secrètes, au jugement du confesseur : c'est donc qu'il existait une pénitence privée, ou dont la publicité était restreinte. Saint Augustin, lui aussi, distingue deux traitements différents suivant qu'il s'agit de péchés très graves et scandaleux (*ita gravia*), ou de péchés secrets et moins graves. Dans le second cas, la guérison s'obtient « par certaines peines médicinales », *quibusdam correptionum medicamentis* (2), et donc, en dehors de la pénitence plénière. Et nous pourrions citer dans le même sens d'autres autorités décisives : mais il est inutile d'insister puis que le fait est reconnu.

Ce que nous connaissons moins, c'est la forme précise de cette pénitence moins solennelle. En Occident, je l'ai dit, et en dehors des Eglises celtiques et bretonnes, il semble bien qu'elle ait eu d'abord une demi-publicité. Les pénitents *ex levioribus commissis* assistaient au service liturgique au milieu des autres fidèles, mais, à la fin de la messe, ils s'humiliaient comme les pénitents les plus coupables devant l'évêque qui leur imposait les

(1) *Epist. ad Heistulfum*, *P. L.*, XCIX, 181-186.
(2) *De fide et operibus*, 48 ; *Sermo* LXXXII, 11.

mains, et protestaient par leur attitude qu'ils étaient pécheurs. C'était également mêlés aux autres pénitents qu'ils recevaient, le jeudi saint, au Ve siècle, l'absolution de leur fautes (1). Mais cette publicité était tout ce que la pénitence semi-plénière avait de commun avec la pénitence solennelle. Les humiliations du cilice, le changement de vêtements et de façon de vivre, les macérations prolongées, les interdictions qui étaient la suite de la pénitence solennelle étaient épargnés à ceux qui l'accomplissaient. Et même il arriva bientôt, au plus tard au VIIe siècle, que toute publicité cessa entièrement. Nous avons déjà dit, en une autre occasion, la grande influence qu'avait exercée sur la discipline pénitentielle en Occident l'arrivée en France et en Italie, à Luxeuil et à Bobbio, des moines irlandais de saint Colomban. Ils n'y apportèrent pas seulement leurs pénitentiels : ils y apportèrent l'usage plus fréquent de la pénitence absolument privée et secrète, seule forme de pénitence que connaissaient les Eglises d'Outre-Manche, et qu'elles pratiquaient depuis longtemps. Cette absence de toute publicité s'harmonisait trop bien avec ce qui était la tendance du temps et ce qu'exigeaient les circonstances, pour n'entrer pas facilement dans les mœurs. On conserva donc toujours pour les crimes énormes la sévérité et l'apparat de la pénitence plénière : les grands pécheurs scandaleux durent choisir entre l'entrée dans le cloître ou l'accomplissement de la pénitence suivant la rigueur des canons. Mais, pour les pécheurs ordinaires, tout se passa entre eux et le confesseur. Leur pénitence resta secrète comme leur confession, et si les œuvres d'expiation qui leur furent imposées furent de beaucoup plus pénibles que les nôtres, elles n'eurent cependant, comme les nôtres, que Dieu seul pour témoin.

(1) S. Innocent, *Epist.* XXV, 10.

III

Venons, maintenant, Messieurs, au dernier élément de l'administration de la pénitence, l'absolution.

La loi généralement observée pendant les premiers siècles était que l'accomplissement effectif de la pénitence imposée par le confesseur devait précéder la réconciliation du coupable. Régulièrement, on n'était absous qu'après avoir satisfait à Dieu et à l'Eglise. Cette règle ne souffrait d'exception que pour les malades en danger de mort ; et même telle était la force du sentiment qui poussait à exiger du pénitent une satisfaction réelle et non pas seulement promise qu'il se rencontra en Provence, au commencement du VIe siècle, un évêque — Fauste de Riez — pour déclarer que la pénitence renvoyée au dernier moment n'avait aucune valeur, et qu'elle était une insulte plutôt qu'un hommage à Dieu (1). Cette opinion fit scandale, et l'Eglise virtuellement la condamna. Cependant, ici encore, la loi céda à peu près à des circonstances nouvelles. Il devenait impossible, au VIIe et au VIIIe siècle, au milieu de l'instabilité et des périls multiples créés par les guerres et les querelles entre les princes, d'obliger bon nombre de pénitents à venir retrouver, après un temps assez long, le même confesseur, leur pénitence accomplie, pour en obtenir l'absolution. D'autre part, les pénitentiels d'Outre-Manche fournissaient ici encore une indication. A en croire celui de saint Colomban, l'usage était courant, en Angleterre et en Irlande, d'absoudre le pénitent immédiatement après sa confession. On finit par se conformer à cet usage, et saint Boniface de Mayence, au VIIIe siècle, n'hésita pas à le sanctionner de son autorité (2). C'était sanctionner la coutume actuelle.

Quand l'absolution était ainsi donnée immédiatement après la confession, il va de soi qu'elle ne comportait aucune cérémonie extérieure et publique. L'absolution absolument privée

(1) FAUSTE, *Epist.* V ; *Sermo* CCLV, *P. L.*, XXXIX, 2216.
(2) *Statuta*, XXXI.

suivait la pénitence absolument privée, et pouvait être donnée par un simple prêtre. Il n'en était pas de même quand la pénitence était publique, comme nous avons dit qu'elle le fut jusqu'au VIe siècle. Le Pape Innocent I, dans sa lettre XXVe, 10, témoigne en 416 qu'à Rome, les pénitents, tous les pénitents, sauf les malades en danger de mort, étaient sans distinction, réconciliés publiquement le jeudi-saint. L'ordre de la cérémonie nous est connu par le sacramentaire gélasien, livre dont la rédaction ne remonte qu'au VIIe siècle, mais où sont rapportés des usages évidemment plus anciens. En voici la substance d'après Mgr Duchesne (1). Le jeudi-saint, dès le commencement de la messe papale, un diacre amène dans l'église les pénitents qui ont achevé leur temps d'expiation, et qui d'abord se prosternent tout du long au milieu de l'église. Dans un très beau discours, s'adressant au pontife, le diacre sollicite pour eux l'indulgence et le pardon. Les jours de miséricorde et de propitiation sont arrivés : l'Eglise bientôt s'accroîtra du nombre des baptisés qui, le samedi saint, vont devenir ses enfants : qu'elle s'accroisse aussi du nombre des enfants prodigues qui reviennent à la maison du Père de famille. Les eaux purifieront les premiers : les larmes ont purifié les seconds. Ils ont gémi, ils ont prié, ils ont exténué leur corps de macérations afin de recouvrer la santé de l'âme. Que le Pontife daigne écouter les supplications de l'Eglise pour eux, et, par la grâce de la réconciliation, qu'il daigne remettre dans la région des vivants et dans l'amitié de Dieu ceux que la malice du diable en avait écartés.

Le pape prend alors la parole ou la donne à un prêtre qui admoneste les pénitents. Il récite ensuite une oraison, puis une prière ayant la forme d'une préface. « O Dieu, s'écrie l'évêque, vivifiez votre serviteur que vous ne voulez pas laisser mourir à votre grâce. Vous qui ne l'avez pas abandonné dans son égarement, recevez-le dans son amendement. Que votre pitié s'émeuve à ses soupirs et à ses larmes. Guérissez ses blessures, prêtez-lui dans sa chute une main secourable, afin que votre Eglise ne soit pas diminuée dans une partie de son

(1) *Origines du culte chrétien*, p. 424 et suiv.

corps, que votre troupeau ne souffre point de dommage, afin que l'ennemi ne se réjouisse pas du mal arrivé à votre famille, afin que la seconde mort n'atteigne pas celui qui est rené dans le bain salutaire. »

Tel était le rite suivi à Rome aux ve et vi^e^ siècles pour la réconciliation des pénitents. Dans les pays de rite gallican, c'est-à-dire en France, en Espagne et à Milan, la cérémonie avait lieu probablement le vendredi-saint, et les détails en sont mal connus. Seul, le missel mozarabique rapporte longuement une cérémonie de l'Indulgence qui se pratiquait en Espagne, et qui était évidemment un souvenir de l'usage ancien. Les pénitents se prosternaient la face contre terre, et l'archidiacre, en leur nom, évoquait le souvenir du Bon Pasteur qui a donné sa vie pour ses brebis, et sollicitait le pardon, c'est-à-dire l'indulgence. L'assemblée des fidèles s'unissait aussitôt à lui, et le mot *Indulgentia* était répété par tout le peuple comme refrain à une sorte de litanie récitée par l'évêque : « Seigneur, nous vous en prions : l'Indulgence ! Descende du Très-Haut l'Indulgence ! Vienne à notre secours, malheureux que nous sommes, l'Indulgence ! Puisse effacer tous nos péchés l'Indulgence ! Soit accordée aux pénitents l'Indulgence ! », et ainsi de suite. La litanie était suivie d'une prière prononcée par l'évêque seul, et qui appelait sur les pénitents la clémence divine. Trois fois de suite on répétait ces prières, ces litanies, ces cris d'Indulgence. Puis les pénitents se relevaient réconciliés, et le service liturgique continuait par l'adoration de la Croix.

Vous avez pu remarquer, Messieurs, que dans ce rite de la réconciliation publique, l'absolution est donnée aux pénitents sous la forme d'une prière adressée à Dieu, et dans laquelle l'évêque sollicite leur pardon. C'est ce qu'on appelle la forme *déprécatoire* de l'absolution. Cette forme n'était pas en usage seulement dans l'absolution publique, elle l'était encore dans l'absolution privée donnée par le prêtre à partir du viiie siècle, et elle se maintint jusqu'au xiiie siècle environ. Voici, par exemple une prière donnée par un ancien manuscrit et qui est peut-être une formule d'absolution. « Nous vous supplions, ô Majesté toute-puissante, d'accorder miséricordieusement

le pardon à votre serviteur N., qui s'est exercé longtemps dans les travaux d'une pénitence très austère, afin qu'ayant recouvré la robe nuptiale qu'il avait perdue, il mérite d'être admis au festin royal dont il avait été chassé. Par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Or, au XIIIe siècle, il sembla aux scolastiques que cette manière d'absoudre le pénitent ne mettait pas assez en relief le pouvoir judiciaire du prêtre qui absolvait et, aux formules déprécatoires, on substitua la formule *indicative*. Non plus : Que Dieu vous absolve ; ou Mon Dieu, pardonnez à un tel ses péchés ; mais bien : En vertu de l'autorité que m'a communiquée Jésus-Christ, je vous absous. Il est bien clair toutefois, que l'idée foncière dans les deux cas reste la même. Le prêtre absout, mais il n'absout que comme organe et instrument de Dieu ; Dieu absout, mais il absout par le prêtre comme son ministre qui l'en prie. Et il importe donc assez peu que la rémission des péchés paraisse attribuée à Dieu plutôt qu'au prêtre, ou au prêtre plutôt qu'à Dieu, pourvu que ni l'un ni l'autre ne soit exclu, puisque tous deux absolvent en effet. L'Eglise grecque a gardé la forme déprécatoire de l'absolution, et le pape Eugène IV n'a pas hésité à en reconnaître la pleine suffisance.

IV

Cet exposé de la façon dont on recevait la Pénitence aux premiers siècles serait incomplète, Messieurs, si je n'ajoutais quelques mots sur le plus ou moins de fréquence de la confession à cette époque.

Pour la pénitence plénière, j'ai eu déjà l'occasion de le remarquer, la règle était absolue. On ne pouvait l'accomplir qu'une seule fois en sa vie. Les témoignages qui nous en assurent sont si nombreux et si connus qu'il suffit d'en rappeler un ou deux : « Une fois la pénitence accomplie, écrit le pape Sirice (1), les coupables n'ont plus la ressource de la recom-

(1) *Epist. ad Himerium.*

mencer ». Et saint Ambroise : « Comme il n'y a qu'un baptême, il n'y a non plus, qu'une seule pénitence possible, j'entends une seule pénitence qui s'accomplisse publiquement » (1). La raison de cette loi, saint Ambroise vient de la donner : c'est que la pénitence est considérée comme un second baptême. Le premier baptême d'eau avait fait du baptisé l'enfant de Dieu, le membre de Jésus-Christ. Dès lors, le baptisé était strictement tenu, de par ces titres, à mener une vie absolument pure, éloignée de toute faute grave : « Tout homme qui est né de Dieu ne pèche pas, dit saint Jean (*Epist.* I, III, 9), parce qu'il a en soi la semence de Dieu, et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu. » C'était l'idéal partout inculqué. Malheureusement, l'idéal, ici-bas, ne se réalise que dans une faible mesure. Même après le baptême, des chutes profondes se produisaient. Des fidèles fléchissaient dans la persécution et, en présence des supplices, reniaient leur foi ; d'autres revenaient à leur vie sensuelle ou se laissaient emporter à leurs passions. Fallait-il les abandonner? Non. Si le baptême d'eau ne pouvait se renouveler, il y en avait un autre auquel le coupable pouvait recourir encore : le baptême laborieux, le baptême des larmes, la pénitence. Cette idée de la pénitence considérée comme un second baptême était rendue sensible, en Orient surtout, par les diverses stations que les pénitents devaient successivement parcourir, et qui correspondaient à celles qui devaient suivre les catéchumènes. Mais aussi, on était logique jusqu'au bout, et, puisque le baptême d'eau ne pouvait se renouveler, on regardait comme ne pouvant se réitérer la pénitence plénière et solennelle. En cas de rechute dans les mêmes fautes qui l'avaient rendue nécessaire, il ne restait plus au coupable qu'à les pleurer jusqu'à sa mort, moment où on lui accordait la communion.

Les conséquences de cette rigidité disciplinaire ne furent pas toujours heureuses. Tertullien nous laisse entendre que beaucoup fuyaient la pénitence qui auraient dû la faire (2). Surtout, pour ne pas s'exposer à une rechute, on la différait

(1) *De paenitentia*, II, 10.
(2) *Ibid.* X, 1.

jusqu'à la dernière maladie. Alors le pénitent *recevait* la pénitence — c'était l'expression consacrée : par l'imposition des mains il était mis dans l'état de pénitent. Mais, comme d'ailleurs il se trouvait en danger de mort, on le réconciliait immédiatement, et c'est dans l'autre monde qu'il expiait ses péchés. Peu à peu, cette façon de faire parut si commode et si avantageuse qu'elle passa dans l'usage commun des fidèles, et l'on vit d'excellents chrétiens, que le droit ne soumettait pas certes à la pénitence plénière, la réclamer cependant dans leur dernière maladie et mourir pénitents. Saint Césaire d'Arles, d'après les auteurs de sa vie (1), ne voulait pas que personne sortît de ce monde sans le remède de la pénitence. Cet usage ne laissa pas que de créer parfois des embarras. Un exemple s'en est conservé dans une décision du concile de Tolède de 683. L'évêque de Valeria, Gaudentius, se sentant fort malade, s'était soumis à la pénitence. Contrairement à ses prévisions, il revint à la santé. Or, la loi était formelle qu'un clerc majeur qui avait fait pénitence ne pouvait exercer les fonctions de son ordre. Gaudentius devait donc régulièrement résigner son évêché. Embarrassé, il s'adressa au concile pour obtenir une décision ; et celui-ci statua que, puisqu'il n'avait point accusé de faute grave et que sa pénitence était purement de dévotion, l'évêque pouvait conserver sa charge. Mais il s'en fallut de peu que Gaudentius ne fût victime de sa piété.

Il n'y a donc pas lieu, Messieurs, de se demander si les fidèles des premiers siècles recevaient souvent la pénitence plénière, puis que nous venons de le rappeler, on ne pouvait la recevoir qu'une seule fois, et beaucoup certainement ne l'ont jamais reçue. Il n'en va pas de même de la pénitence que j'ai appelée semi-plénière ou semi-publique. A la vérité, nous ne sommes que fort peu renseignés sur ce point pour les trois premiers siècles. Mais au IVe et surtout au Ve, les choses s'éclairent. C'est saint Athanase qui exhorte les fidèles à se préparer à la communion pascale par la pénitence et la confession (2).

(1) *S. Caesarii vita*, II, 9, *P. L.*, LXVII, 1029.
(2) *Epist. cortaticae*, XIX, 8.

C'est saint Chrysostome à qui l'on reproche au concile du Chêne — probablement par suite d'une confusion — d'autoriser les pénitents relaps à recourir à lui aussi souvent qu'ils retomberaient dans leurs fautes (1). C'est saint Léon qui ne cesse de presser les pécheurs négligents, non scandaleux d'ailleurs, de se préparer par la pénitence aux fêtes de Pâques (2). C'est l'évêque de Cartenna, Victor, qui gourmande précisément le pécheur relaps découragé, et lui déclare qu'il n'y a pas pour lui d'autre remède que celui qu'il a pris déjà, la confession, la pénitence (3). Que dirai-je? C'est un concile de Tolède même, en 589, qui se plaint que certains abusent de la confession, et qui condamne ces chrétiens « qui vont demander au prêtre la réconciliation aussi souvent qu'il leur plaît de pécher » (4). Nul doute, par conséquent, Messieurs, que la pénitence semi-plénière ne fût renouvelable, et que, au VI[e] siècle environ, elle n'ait été, en fait, accomplie à peu près tous les ans, au moins par les bons chrétiens. Et ici, le même phénomène se reproduisit que nous avons constaté pour la pénitence plénière. Ceux qui avaient besoin de la pénitence étaient constitués pénitents, nous l'avons dit, le mercredi des Cendres, par l'imposition des mains de l'évêque et par la réception des cendres sur la tête. La pensée vint à de pieux fidèles de se joindre à eux par un sentiment d'humilité, et de se constituer pénitents pour le temps de la sainte quarantaine, afin d'être, aussi avec eux, absous de leurs menues fautes le jeudi-saint. C'est de là qu'est venue la cérémonie générale des Cendres. Peu à peu, en effet, ce ne furent pas les pénitents, ni seulement les pieux fidèles, c'est toute la communauté chrétienne qui se constitua pénitente au début du carême et reçut les Cendres. C'est toute la communauté aussi qui, à la fin de la messe, s'inclina pendant que le prêtre récitait sur les pénitents une oraison spéciale. Cette oraison, nous la récitons encore aux féries de Carême, et nous la faisons, comme

(1) MANSI, III, 1145 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, 21.
(2) *Sermo* XLIII, 2, 3.
(3) *De paenitentia*, 12 ; cf 24.
(4) MANSI, IX, 995.

autrefois, précéder de l'invitation : *Humiliate capita vestra Deo :* Humiliez vos fronts devant Dieu.

Quant à la pénitence absolument privée, qui succéda à la pénitence semi-plénière, il est presque inutile de dire, Messieurs, qu'elle fut renouvelable indéfinement, et que les fidèles purent toujours y recourir. Avec elle, précisément, apparaissent les premières réglementations de l'Eglise sur la fréquentation du sacrement de Pénitence : car le fait de se confesser avant la communion pascale semble jusque-là avoir été un usage plutôt que l'exécution d'une loi ecclésiastique expresse. Le premier exemple peut-être de cette réglementation se trouve dans les prescriptions que saint Chrodegand, évêque de Metz de 742 à 764 édicta pour son clergé, et que j'ai déjà eu l'occasion de mentionner. Les clercs doivent se confesser au moins deux fois l'an, une fois au commencement du carême, une seconde fois entre le 15 août et le 1er novembre (1). Cette règle de saint Chrodegand fut retouchée plus tard. Dans son nouveau texte, elle prescrit aux laïcs trois confessions par an, et elle ajoute que ceux qui en feront davantage agiront bien. Les moines devaient se confesser tous les samedis. L'élan était donné, et nous voyons, de tout côté, à partir de ce moment, se produire des prescriptions analogues. Je ne puis que vous renvoyer, pour suivre cette évolution jusqu'au concile de Latran, qui, en 1215, fixa la discipline actuelle, à l'excellent ouvrage de M. l'abbé Villien sur l'*Histoire des commandements de l'Eglise*. Mais vous n'aurez pas été sans remarquer la fréquence des confessions imposées aux moines. C'est tous les samedis qu'ils se doivent confesser. Et vous aurez conclu légitimement que dans cet usage monastique se trouve l'origine de la confession fréquente, de la confession de dévotion et des péchés véniels que pratiquent si heureusement, pour le bien de leur âme, les personnes pieuses. Car il n'est pas à croire que les moines eussent à confesser chaque semaine des fautes graves. Leurs fautes n'étaient guère que des manquements à la règle ou des péchés véniels qui, comme tels, n'étaient pas matière nécessaire de confession. Ils les accusaient cependant,

(1) *P. L.* LXXXIX, 1104.

et ils introduisaient ainsi dans l'Eglise un usage nouveau si l'on veut, mais en pleine harmonie avec sa doctrine et son esprit.

En terminant ce long exposé, Mesdames et Messieurs, je sens bien que j'ai le devoir de m'excuser auprès de vous du grand effort que j'ai imposé à votre attention. C'est la faute du conférencier : c'est aussi, je me permets de le croire, un peu la faute du sujet traité. Ce sujet est complexe, la forme de la pénitence a varié d'un pays à l'autre, d'un temps à un autre ; et sur ces diverses formes nous ne sommes pas toujours bien renseignés. De là la nécessité, quand on en parle, de ne pas généraliser trop vite, et de ne produire ses conclusions qu'avec réserve. Vous ne vous tromperez pas trop cependant, en considérant comme acquises les quatre ou cinq propositions suivantes dans lesquelles je résumerai ce que nous avons dit ce soir :

1° Dans l'antiquité chrétienne, c'est-à-dire pendant les huit premiers siècles, le sacrement de Pénitence, comme aujourd'hui, comprenait trois parties principales, la confession, la satisfaction, l'absolution.

2° La confession était toujours et en principe secrète. Ici, on peut dire que les exceptions confirment la règle.

3° La satisfaction était *solennelle et plénière* pour les péchés énormes, scandaleux : pour les péchés mortels ordinaires elle était d'abord *semi-publique et semi-plénière* jusqu'au VIIe-VIIIe siècle, puis elle devint absolument *privée*.

4° L'absolution était *publique* jusqu'au VIIe-VIIIe siècle : dans la suite, elle le resta pour les fautes énormes, scandaleuses; pour les autres, elle perdit toute publicité, et devint *secrète*.

5° Enfin, pendant les sept ou huit premiers siècles, sauf peut-être dans les monastères, la réception du sacrement de Pénitence était rare, et ne devait pas être plus qu'annuelle. Au VIIIe siècle apparaissent les premiers règlements qui en déterminent la fréquence.

Entre les coutumes que nous venons d'étudier et nos usages actuels, Messieurs, on pourrait relever de nombreuses différences ; mais il est clair qu'aucune n'intéresse le fond de notre

croyance. De ce passé l'Eglise n'a rien à condamner, rien à renier. Qu'elle inflige aux pécheurs un traitement tantôt plus sévère et tantôt plus doux ; qu'elle paraisse rétrécir ou qu'elle élargisse les règles de sa discipline à leur égard, et qu'elle se montre, suivant que l'exigent les circonstances et les temps, plus indulgente ou plus ferme, elle reste toujours fidèle à son esprit et à sa mission qui est avant tout de sauver les âmes. Car la religion chrétienne est une religion de justice, de réparation du péché : c'est la religion de la Croix ; et donc il est juste que le chrétien coupable prenne part à l'expiation de Celui qui y est suspendu pour ses fautes. Mais, d'autre part, elle est la religion du pardon, de la miséricorde infinie ; et quelle que soit l'indulgence dont témoigne l'Eglise pour les enfants prodigues, cette indulgence n'égalera jamais la pitié de Celui qui, mourant pour les pécheurs, avait soif de leur amour et leur tendait les bras.

J. TIXERONT.



ANTHINEA

De bien intéressantes particularités géographiques signalent à l'attention des esthètes et des penseurs la petite ville provençale (les Martigues) où naquit Charles Maurras. A la gauche de qui regarde le Nord, c'est la Camargue. Vagues étendues paludéennes génératrices de fièvres et de violence, platitude, laideurs visqueuses, tempêtes, ténèbres, informes commencements géologiques, solitude éternelle, mort, anarchie chaotique, tophet. Sur les flaques d'eau lugubres plane le génie de la maudite Syrienne qui vivait aux Martigues (*stagnum Marthicum*) un siècle avant Jésus-Christ.

A décrire parallèlement et le sinistre paysage où sévissait le prosélytisme de cette magicienne, et les effets durables de ses maléfices sociaux, Maurras a si bien réussi qu'on ne peut pas lire ces pages sans une sorte de douleur qui ressemble de très loin à un malaise de conscience. Assurément, cette Marthe de Syrie ne se confond pas avec la douce Marthe de Palestine, la sœur de Lazare, l'amie de Jésus qui exerçait autour de l'Hôte divin un actif et multiple ministère. Mais quelques mots stridents laissent deviner l'horreur d'ailleurs si peu rationnelle que professera toujours Maurras pour tout ce qui est asiatique, exception faite de son Aristarché.

Durant sa jeunesse littéraire, l'auteur d'*Anthinea* vécut comme Marthe, dans le pays bas, non loin d'un endroit que le navigateur Pithéas aurait comparé au visqueux élément du poumon marin, près d'un étang, entre une eau épaissie de bourbe et le sol toujours détrempé sur des lits d'une algue

confuse et pestilentielle. Parlons sans métaphore : Maurras sacrifia longtemps au polythéisme, à la sensualité ionienne au cruel orgueil de l'Hellade, toutes dispositions d'âme qui impliquaient le mépris de l'humilité et de la pureté chrétienne. Il croyait se révolter ainsi contre la domination de Marthe la Syrienne, alors qu'il la subissait dans toute son horreur. Oui, ce fut pour lui, un temps de ténèbres, de haine et de mort spirituelle.

Heureusement, il a quitté ces bords pour jamais. Un reste de fièvre pernicieuse agitera son être, quelque temps encore, mais les collines proches vers lesquelles il se dirige lui rendront la saine vigueur de ses ancêtres catholiques.

Tournez maintenant vos regards vers l'Orient des Martigues. Quelle fête pour l'intelligence et les sens ! Au sommet des fines collines que baigne une délicate lumière se dresse l'autel de la Victoire. De beaux marbres y rappellent le souvenir d'une prêtresse d'Ephèse, Aristarché, la collaboratrice provençale de Pallas-Athéna. Le plus remarquable des tertres environnants garni à son sommet d'une chapelle et d'un ermitage porte des cyprès, un bois de pins, et un long verger d'oliviers. L'arbre sauvage et chaste, l'arbre nerveux et pâle, l'olivier, chante sous le mistral, un chant plein de vérités profondes. Il symbolise les arts de la paix et de la guerre, les sciences subtiles, la Mesure, la Force, l'Ordre, le Chœur. Rangées d'yeux pers fleuris des modérations éternelles, les Fils certains de Pallas répandent sur cet heureux pays de douces et vives clartés.

Anthinea, la trop fameuse et la très peu connue *Anthinea*, c'est une eurythmique mais trop brillante et un peu romantique procession de panathenées quittant les bas-fonds boueux pour s'élever vers les temples sereins où habitent les sévères déesses, protectrices des cités. L'ouvrage porte comme sous-titre : d'Athènes à Florence. On ne saurait plus mal renseigner de bienveillants lecteurs. D'abord Maurras nous promène d'Athènes à Londres, de Londres en Corse, où il s'attarde, de Corse dans cette Florence qu'il traverse en courant, l'ingrat, de Florence aux Martigues. Mais surtout, le sous-titre n'annonce pas l'évolution magnifique et incomplète, troublante et consolante qui fait le fond d'*Anthinea*.

Dans ce livre, littérairement parlant, si beau, les yeux des croyants ne peuvent éviter deux pages horribles et quelques lignes, çà et là, où se cachent encore des blasphèmes. Pourquoi Maurras ne les a-t-il pas supprimés dans sa récente édition d'*Anthinea?* Ses ennemis et les nôtres n'ont pas à triompher de cette faute. Je ne ferai pas à leur bruyant pharisaïsme l'honneur de supposer qu'il est de force à arrêter dans son développement logique, la pensée de Maurras, mais il peut en gêner les manifestations. En tout cas, les nouvelles directions religieuses et morales dont témoigne la récente édition d'*Anthinea* sont singulièrement intéressantes. Maurras avait écrit tout d'abord à propos de Renan : « Ainsi apparaît une des larges plaies que le romantisme, l'Allemagne et *le* christianisme avaient ouvertes dans cette délicate pensée ». La même phrase se représente avec une très légère variante qu'il est indispensable de remarquer : « Ainsi apparaît une des larges plaies que le romantisme, l'Allemagne et *son* christianisme avaient ouvertes dans cet esprit délicat. »

Qui ne voit l'importance de cette correction? Il demeure entendu qu'elle ne suffit pas, et qu'elle ne nous console pas de certains sujets de tristesse scandalisée que l'auteur laisse subsister dans son livre. Mais s'il n'est pas interdit à ses adversaires de condamner ce qui est condamnable dans *Anthinea*, on leur demande pour leur honneur autant que pour le bien général, on leur demande de ne pas troubler misérablement le dramatique et consciencieux travail d'une pensée qui s'épure.

Veut-on une autre preuve que non seulement Maurras est en marche, mais qu'il a déjà franchi pour se rapprocher de nous, d'appréciables distances? Il était antiromain, ou peu s'en faut, quand il écrivit *Anthinea :* « On discute beaucoup des services que Rome rendit au monde. Je reprends qui les nie, mais je blâme qui les célèbre. Rome a propagé l'hellénisme, et avec l'hellénisme, le sémitisme. Quel manque de discernement, chez ses préteurs et ses proconsuls ! Non seulement, ils ne surent point distinguer l'Hellène pur de l'Hellène contaminé, mais ils poussèrent à la contagion de l'Asie.

Marius était le plus grossier des soldats... »

Depuis que parurent pour la première fois ces médiocres

fantaisies, Maurras a composé l'invocation à Minerve et la justement célèbre profession de foi qui commence par ces mots : Je suis Romain. Notez bien que cette « romanité » intégrale qui s'étend depuis Iule jusqu'à Pie X est principalement faite de dix-neuf siècles d'histoire chrétienne. Il s'en faut qu'elle exclue tout atticisme, puisqu'elle s'harmonise admirablement avec la théologie de Pindare, de Sophocle et de Phidias, mais elle exige la disparition de cet hellénisme sensuel et païen qu'est la partie malsaine d'*Anthinea*. Il est donc impossible que le Maurras si romain de 1913 demeure d'accord avec l'auteur antiromain et antichrétien du voyage Athènes-Les Martigues (viâ Cargèse, Londres et Florence). Certes, il a évolué se mettant ainsi dans l'heureuse obligation qui deviendra chaque jour plus rigoureuse, de désavouer explicitement ce moins bon et ce pire qu'il adorait dans sa jeunesse, *pejori... pessimo, sacrum*. Répondons à ce latin sacrilège par du latin classique et même chrétien en renversant l'ordre des mots dans l'officielle formule matrimoniale. Maurras désormais appartient à Rome ; là où elle sera Caia, il sera bien contraint d'être Caïus, c'est-à-dire de mépriser, de haïr, de combattre ce qui est immoral, irréligieux et anticatholique.

L'auteur de la *Politique religieuse* diffère donc très sensiblement de l'auteur d'*Anthinea*. Il n'est pas encore entré dans la cité catholique, mais il demande que la permission lui soit donnée de défendre du dehors ses murs sans cesse renaissants et menacés, voire de collaborer à leur construction. Sans doute, il n'a pas quatre bras, ainsi que l'en accusait naguère un robuste sous-officier. Il en a deux seulement et qui sont bons. C'est pourquoi, il peut, semblable aux héroïques soldats du Macchabée, manier presque simultanément la truelle et l'épée. Entre ce légionnaire romain engagé dans la plus sainte des guerres civiles et l'esthétique pèlerin de Cargèse, encore une fois, la différence est immense.

Mais de ce qu'*Anthinéa* contient des pages malsaines dont l'auteur a singulièrement atténué déjà l'agressive signification et qu'il supprimera bien un jour, n'en doutons point, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'ait pas de magnifiques parties.

Ce qui est intéressant déjà, c'est ce commencement de con-

version qui se dessine avec tant de netteté. Maurras se dit à lui-même : « Courage, tes premières folies sont les mères de ta sagesse. Tu veux la vérité, ton erreur en est le chemin ! Ta race antique n'est point lasse et ton vieux sang n'est pas aigri. Le feu tant qu'il flamboie, la vie, tant qu'elle brûle, sont la noble substance qui s'épure en se dévorant. Ton esprit qui veut vivre élimine de toi tout ce qui n'est pas le meilleur (*pejori pessumo*)... Aristarché l'attend pour t'initier au mystère et le chant de la lyre te révèle déjà une enceinte de la cité » (page 244).

Il est bon de refaire avec des dispositions d'esprit bienveillantes toutes les étapes du chemin qui a conduit l'auteur d'*Anthinea* de la première colonne des Propylées à Rome.

Par l'initiation aux mystères de la déesse éponyme, Maurras est devenu libre citoyen, que dis-je? archonte et prêtre d'Anthinea (la ville fleurie). Le principal rite de cette cérémonie ne laisse pas de surprendre, On voit Maurras baiser la première colonne des Propylées « dont les cannelures symétriques s'enfuyaient dans le libre élément aérien où brillait un sommet misérable et meurtri... Ainsi toutes les plus hautes disciplines de la raison rapprochaient notre Anthinéen de la beauté ». Plus exactement, il y a là une réminiscence ou si l'on veut, une savante application des trop brillantes et sensuelles théories du *Banquet*. Mais reconnaissons que le symbole fut bien choisi ; dans un certain ordre de choses esthétiques on n'en a encore rien trouvé de mieux que la colonne cannelée de l'Acropole. Puis, si le prélude du *Banquet* irrite justement les moralistes, ses conclusions forcent l'admiration des sages, sans qu'on puisse dire qu'elles gênent les croyants.

Il faut quelque temps à Maurras pour se remettre de tant de fatigue liturgique. Il l'emploie à écarter Chateaubriand, Renan, les vieux pèlerins de l'Acropole, les érudits dépourvus de puissance généralisatrice, les historiens qui se perdent dans les fossés de Mycènes ou les ruines éginétiques, et, franchissant le seuil du vestibule il s'arrête pour observer, en paix, tous les rites essentiels d'une cérémonie capitale : la définition d'Anthinea.

« Ce peuple d'hommes d'élite, comme Lamartine nomma

les Athéniens, eut ceci de particulier : il prit plaisir à imaginer les relations stables, permanentes, essentielles. L'esprit philosophique, la promptitude à concevoir l'Universel pénétrait tous ses arts, principalement la sculpture, la sculpture, la poésie, l'architecture et l'éloquence. Dès qu'il cédait à ce penchant il se mettait en communion perpétuelle avec le genre humain. A la bonne époque classique, le caractère dominant de tout l'art grec, c'est seulement l'intellectualité ou l'humanité. Les merveilles qui ont mûri sur l'Acropole sont par là devenues propriété, modèle et aliment communs ; le classique, l'attique est plus universel à proportion qu'il est plus sévèrement athénien, athénien d'une époque et d'un goût mieux purgés de toute influence étrangère. Au bel instant où elle n'a été qu'elle-même, l'Attique fut le genre humain. »

Je demande la permission de n'ajouter qu'un mot à ces magnifiques explications. Au sens défini par Maurras, c'est l'Eglise qui est le genre humain, c'est-à-dire qui assure le règne de l'intelligence et de la morale dans la vie du genre humain. L'auteur d'*Anthinea* voudra bien reconnaître sans doute qu'Elle remplit cette fonction avec plus d'ampleur, d'esprit de suite et de rectitude que ne le fit jamais l'Attique des plus beaux jours.

Le troisième acte de cette initiation dramatique et lyrique qui a nom *Anthinea* se passe à Londres devant les fragments divins du British Museum. Maurras en arrive enfin à grouper tous les éléments essentiels de son idéale cité, savoir, beauté, mouvement harmonieux assujettissement de la passion et de la raison à une direction commune, principe aristocratique, discipline et libre spiritualité, concert de la Musique et de la Force, compénétration du passé et du présent, Ordre, Chœur, Λόγος, Verbum, Raison.

Maurras a-t-il compris toute la haute leçon d'Athéna? Il devra bien se résigner à entendre comme réponse : non, et cela parce qu'il ne voulut pas introduire dans son antisémitisme une nécessaire distintion chronologique, et aussi parce qu'il ramène tout à Homère. Les deux causes d'erreur du reste, n'en sont qu'une : Sophoclet Phidias savent plus de théolo-qu'Homère, et leur supériorité religieuse tient aux renseigne-

ments qu'ils reçurent de Jérusalem. Comment en douter quand on se remémore l'admirable légende de la Vierge enfantée spirituellement par Zeus pour incarner la Raison humano-divine? C'est parce qu'il en doute à grand'peine, que Maurras met une sorte de colère à séparer violemment Athènes de l'Egypte et de la Palestine où il convient de chercher les origines de la grande tradition humaine, classique et catholique. Son Anthinea jaillit du sol dans un isolement splendide, je le veux bien, mais elle est un défi à ltoutes les lois de l'histoire, et elle ne se rattache assez ni au christianisme, ni à la vie générale de l'humanité. Pourtant, d'une part, Antigone annonce assez clairement les vierges-martyres des Catacombes et, d'autre part, *Prométhée* contient de suffisantes allusions aux trois drames de la grande théologie divine : révolte des Anges, péché originel, Rédemption annoncée.

Des épisodes d'une incroyable et même excessive richesse égaient les thèses de Maurras quand ils ne leur donnent pas un charme dangereux. Je n'en puis citer que quelques-uns, l'éphèbe de l'Acropole, la petite fille d'Athènes qui montre son chemin au pèlerin de la beauté, la cariatide de Londres, la choéphore de Cargèse, San-Miniato, le faux printemps en Provence, toute la biographie d'Aristarché et le chant final des Oliviers.

Mais ces deux derniers chapitres sont plus et mieux que des épisodes, ils sont le couronnement d'*Anthinea*, et ils nous renseignent sur les sentiments profonds de l'auteur ainsi que sur les directions définitives de sa pensée. Il faut bien qu'il ait abjuré les sensuels mystères d'Ionie, car il s'est enrôlé au service de Diane la chaste déesse, sœur ou prototype de Vesta. Il a horreur de plus en plus de toute l'impiété anarchique symbolisée par les marécages de la Camargue, puisqu'il s'affirme disciple d'Aristarché. Or, Aristarché « c'est autre chose qu'une sainte femme exaltée, c'est le corps, c'est l'âme vivante de la religion et, dans ce corps et dans cette âme, une tradition, une politique, une patrie, une intelligence, des mœurs ». Quelques très rares mots importés du *Stagnum Marthicum* détonnent encore dans l'office que chante Maurras en l'honneur de la prêtresse d'Ephèse. Mais il ne serait peut-être pas impossible de les expliquer.

Enfin l'âme des Oliviers de Provence, par des paroles rythmiques confère à notre pèlerin l'initiation religieuse et nationale. Elle lui apprend les Modérations éternelles, les Energies indomptables, les Patiences redressées, la Sagesse, oui la Sagesse telle que l'incarne Athéna. Mais que Maurras et ceux de ses amis ou ennemis qui voudraient l'éloigner de nous y prennent garde, la Déesse-Vierge du Parthénon est la meilleure auxiliaire de la Rome des Papes pour tenir un disciple d'Aristarché, volontairement captif de l'Eglise. Rentré dans sa Provence et même à Paris, le pèlerin d'Athènes s'est engagé à construire une cité qui ne peut être que la cité catholique et française. Il a même signé pour cela un contrat très précis avec la Sagesse, la Sagesse revêtue du péplum et de la longue robe archaïque, coiffée d'un casque dorien et portant en main un rameau d'olivier. On avoue qu'elle est grecque, mais avant de se manifester incomplètement d'ailleurs, par des symboles grecs, elle s'était révélée aux Juifs, et nous savons par des écrivains juifs inspirés de Dieu, qu'elle est antérieure même aux premiers humains. Elle est née avant toute créature... C'est elle qui a fait jaillir dans le ciel une lumière indéfectible... Elle a été créée, dès le commencement, et avant les siècles... Elle écoutait la conversation du Créateur de l'Univers, tandis que les Etoiles chantaient leurs premiers chants d'allégresse. Salomon a composé en son honneur une prière qui est plus belle sensiblement ou infiniment que la trop célèbre prière sur l'Acropole ou les hymnes chantés par Maurras, devant le délubre de la Victoire. On lit en effet au chapitre IX du *Livre de la Sagesse,* Prière de Salomon pour obtenir la Sagesse : Dieu de mes pères... votre sagesse qui est avec vous est celle qui connaît vos ouvrages, qui était présente, lorsque vous formiez le monde, et qui sait ce qui est agréable à vos yeux et quelle est la rectitude de vos préceptes, envoyez-la donc du ciel dans votre sanctuaire, afin qu'elle soit et travaille avec moi, et que je sache ce qui vous est agréable. Nous ne comprenons que difficilement ce qui se passe sur la terre, et nous ne discernons qu'avec peine ce qui est devant nos yeux. Mais qui pourra découvrir ce qui se passe dans le ciel ? Et qui pourra connaître votre pensée, si vous ne donnez vous-même la Sa-

gesse, et si vous m'envoyez votre Esprit-Saint du plus haut des cieux afin que les hommes apprennent ce qui vous est agréable ».

Ce langage est moins fleuri que le prodigieux chapitre final d'*Anthinea* mais il a plus de force et de clarté, plus de valeur philosophique, surtout il est plus classique. Des affirmations religieuses de Salomon, il résulte que la Sagesse ne communique aux humains ses secrets, un peu profonds que par la Révélation et le Surnaturel.

Au risque de mécontenter, du même coup, les ennemis et les amis de Maurras osons résumer les considérations qui précèdent. *Anthinea* est, pour l'instant, le régal des purs lettrés, surtout s'ils sont légèrement intoxiqués de romantisme. Je ne pense pas qu'il ait paru, en ces cinquante dernières années, un livre plus agréable et plus troublant. Tout ce qu'on a dit de la puissance de séduction de Renan et d'Anatole France s'applique à Maurras de qui la virtuosité classico-romantique surpasse d'ailleurs, celle de ses deux prédécesseurs. Toutefois, quand aura triomphé, demain, ou le siècle prochain, la réaction latine dont il est le chef, on jugera plus sévèrement, cette presque asiatique *Anthinea*. Oui, les futurs disciples du Maître réduiront à de plus justes proportions, l'éclatante et impopulaire gloire dont son œuvre jouit parmi les initiés. Au point de vue purement littéraire donc, la réalité dans *Anthinea* ne répond point à de trop belles apparences : elle est trop romantique.

Mais, au contraire, pour qui n'attache d'importance qu'aux choses philosophiques, morales et religieuses, le fond, malgré tout — je dis et redis malgré tout — vaut mieux que les apparences qui sont exécrables. Sans aucun doute, le mal existe, vit et s'agite dans *Anthinea*. Les honnêtes illettrés qui cherchent dans les écrits de Maurras, des phrases, et des bouts de phrases compromettants n'ont que l'embarras du choix. Mais sur les rives de l'étang de Marthe le mal ne s'agite et se tord que pour mourir. Il faut plaindre ceux qui ne voient point l'acte essentiel qu'est le drame anthinéen : un effort deux fois homérique pour s'affranchir de l'erreur et du mal : « *Pampres de Bacchus, pourquoi m'étreignez-vous? Otez vos raisins, je suis*

vierge et ne m'enivre point. » Ainsi parle l'olivier des Martigues où rayonne l'âme de Maurras.

Paraissant en même temps que la nouvelle édition d'*Anthinea* la *Politique religieuse* prouve que la satanique étreinte est pour jamais et presque entièrement brisée. Le romain Maurras pourrait bien réaliser aux yeux de la postérité prochaine ou lointaine, le vœu final d'*Anthinea* : « *Tout autrement beau que le marbre, soyez-nous, Olivier, le garant animé des assentiments de Pallas... Oh ! redoublez l'éclaircissement de votre sagesse.* »

Abbé DELFOUR.



REVUE D'ÉCRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

I. M. Allgeier nous apprend lui-même qu'il a entrepris son étude sur les doubles récits dans la Genèse (1) pour réfuter l'écrit de M. A. Schulz *Les doubles récits dans le Pentateuque* (Fribourg-en-Brisgau, 1908). M. Schulz a soutenu qu'on rencontre parfois dans le Pentateuque deux narrations peu concordantes du même événement et que pareil fait ne s'explique que si l'auteur a trouvé ces deux narrations dans ses sources et a pris à chacune d'elles ce qui lui convenait pour l'insérer dans son propre ouvrage. M. Allgeier nie qu'il en soit ainsi et même que du point de vue de l'inspiration il puisse en être ainsi. On comprendra l'intérêt de la question si l'on se souvient que l'existence des doubles récits, non pas tant dans la Genèse que dans les livres suivants, sont un des arguments préférés des critiques contre l'origine mosaïque de ces livres. On pourrait admettre, en effet, pour la Genèse que Moïse a utilisé des sources préexistantes et les a combinées à son gré; mais comment concevoir qu'il ait raconté deux fois dans l'Exode ou les Nombres, et dans des récits difficiles à harmoniser, des événements dont il a été le témoin et souvent le héros? Au point de vue catholique, il n'est pas inutile de noter que l'un et l'autre ouvrage sont revêtus de l'*imprimatur* du même Or-

(1) A. ALLGEIER, *Ueber die Doppelberichte in der Genesis*. Un vol. in-8°, de XVI-142 pages. Freiburg im Breisgau, Herder, 1911. Prix : 3 fr. 75.

dinaire (Fribourg), et que, si M. Allgeier a été dirigé et encouragé au cours de son travail par M. Hoberg, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie catholique de Fribourg-en-Brisgau, dont les tendances conservatrices sont connues, M. Schulz a publié le sien dans la collection des *Biblische Studien* dirigée par M. Bardenhewer, dont le nom est bien connu en France et dont l'attitude en face du modernisme n'a jamais été douteuse.

Dans la première partie de son livre, M. Allgeier reprend un par un les textes allégués par M. Schulz et soutient que partout les traits qui semblent appartenir à des narrations divergentes se concilient aisément. Il est impossible d'entrer ici dans le détail de la discussion ; mais les explications de M. Allgeier sont souvent bien artificielles. Des auteurs d'un esprit catholique reconnu sont loin d'être aussi catégoriques que lui. Le P. Corluy, de la Société de Jésus, pour ne citer qu'un exemple, dès 1895 reconnaissait comme « presque évident qu'au moins deux récits ont concouru à former la narration de l'histoire de Joseph » (voir *Revue Biblique*, 1907, p. 312, note). La seconde partie du petit livre de M. Allgeier veut trancher la question de savoir si l'hypothèse des doubles récits est conciliable avec la doctrine de l'inspiration ou plutôt avec les conséquences de cette doctrine. Le livre inspiré doit contenir la vérité sans mélange d'erreur. Or cette vérité ne subsisterait pas dans la Genèse, si l'on adoptait l'hypothèse des doubles récits telle que M. Schulz l'expose. Les divergences de deux narrations seraient telles que les données de l'une excluraient celles de l'autre. Elles ne pourraient être vraies en même temps, et la Bible contiendrait des erreurs ou du moins ne prétendrait pas à la vérité historique. D'ailleurs, il faudrait que, dans ce cas, l'auteur inspiré n'ait pas voulu ou qu'il n'ait pas pu concilier les récits divergents trouvés dans ses sources. La première hypothèse n'est pas faisable, car rien dans le texte n'indique que l'auteur ait voulu suspendre son jugement. C'est donc qu'il n'aurait pas pu tirer les choses au clair. Or, cette impuissance, portant sur un point qui rentre directement dans le plan de l'ouvrage, est inconciliable avec l'inspiration, en vertu de laquelle Dieu est l'auteur premier du livre. Et puis que devien-

drait, pour les lecteurs, la véracité de la Genèse? Comment ses récits s'imposeraient-ils encore à notre foi? Et M. Allgeier conclut que l'existence de doubles récits dans la Genèse serait incompatible avec les conséquences de l'inspiration.

Les conceptions de M. Allgeier sont trop rigides, et quoi qu'il en dise, il semble qu'elles entraîneraient à méconnaître des faits indéniables, ou qui, tout au moins, sont communément acceptés, par exemple l'existence, dans les narrations évangéliques, de divergences de détail portant sur des points secondaires. On pourrait, en effet, du point de vue de l'inspiration, raisonner sur celles-ci comme M. Allgeier raisonne sur les doubles récits de la Genèse. Qu'il suffise de constater qu'en fait les exégètes catholiques ne manquent pas, qui admettent la possibilité de ces narrations doubles : c'est en particulier le cas de M. Dœller, dont il a été question ci-dessus.

II. Tout le monde sait combien s'est enrichi dans les dernières années le domaine de l'assyriologie. Le nombre des textes cunéiformes a grandi ; la lecture en est devenue plus assurée, et « des faits nouveaux se sont ajoutés à ceux qu'on possédait il y a quelques années. » Comme ces faits apportaient une lumière nouvelle à l'histoire d'Israël et à l'interprétation des textes bibliques, le P. Dhorme, dont la compétence en matière assyriologique et biblique est reconnue, a voulu les grouper dans un récit d'ensemble (1). Les exégètes qui n'ont pas le temps ou le pouvoir d'explorer eux-mêmes les textes cunéiformes lui en seront reconnaissants. L'exposé part du XIIIe siècle avant notre ère, époque présumée de l'Exode. Mais c'est surtout à partir du IXe siècle que les Israélites ont eu à compter avec les rois assyriens et que le grand empire sémitique a pesé sur les pays bibliques, prédestinés par leur situation géographique à subir le passage des grandes puissances rivales et voués successivement à la suprématie de l'Egypte et de l'Assyrie, parce qu'ils étaient trop divisés pour pouvoir sauvegarder leur indépendance. Les notes du P. Dhorme

(1) P. DHORME, *Les pays bibliques et l'Assyrie.* Un vol. in-8° de 125 pages, Paris, Gabalda, 1911. Prix : 3 fr. 50.

relatives à Salmanasar II (860-825) et surtout à Téglath-phalasar III (744-727), Salmanasar IV (727-722), Sargon (722-705), Sennachérib (705-681); Assaraddon (680-669) et Assour-banipal (668-625) éclairent particulièrement les récits des livres des Rois et certaines pages d'Isaïe. On remarquera comment il se fait qu'un texte biblique attribue la prise de Samarie à Salmanasar IV, tandis que les documents assyriens en font honneur à Sargon.

III. M. Fehr (1) a fait une étude de droit comparé, curieuse et intéressante, qui a pour objet le code du roi babylonien Hammurabi, lequel remonte à peu près à 2100 avant Jésus-Christ, et les lois saliques, dont la première rédaction est rapportée aux dernières années du règne de Clovis (486-511) ou aux règnes de ses fils Childebert et Clotaire, entre 524 et 555. Il est inutile d'insister sur ce qui sépare les deux législations, dans l'espace et dans le temps. Néanmoins, l'origine qu'on attribue aux lois, la manière de les formuler, les prescriptions relatives au droit privé, à la propriété, au mariage, même le droit pénal et la procédure présentent, de part et d'autre, des points de contact et des analogies remarquables. Les rencontres entre les deux codes sont fréquentes, plus nombreuses qu'on ne l'aurait cru d'avance, aussi bien entre les principes des deux systèmes qu'entre leurs déterminations particulières. Comme il ne peut être question de recourir à une influence du droit babylonien sur le droit salique, ni même à une ressemblance de race, il faut admettre que les formes fondamentales de la vie sociale qui conditionnent le droit, sont plus indépendantes de la race et de la nationalité que ne l'admet toute une école. La communauté de la nature et de l'esprit humains peut seule, semble-t-il, expliquer ces ressemblances. M. Fehr, qui ne veut pas admettre l'existence d'un droit naturel indépendant du temps et de l'espace entre à ce sujet dans des explications peu précises, dans lesquelles il ne nous appartient pas de le suivre.

(1) Hans FEHR, *Hammurapi und das salische Recht, eine Rechtsvergleichung*. Un vol. in-8° de 143 pages. Bonn, Marcus und Weber, 1910. Prix : 3 fr. 50.

IV. Les conférences de Saint-Etienne (1) ont eu pour objet, en 1910-1911, la recherche des sites bibliques, les Aryens avant Cyrus, la prise de Jérusalem par les Arabes, Bonaparte en Syrie, le vicomte Eugène-Melchior de Vogüé et ses souvenirs d'Orient, la sculpture franque en Palestine, le lac de Tibériade. Elles ont gravité autour de la Palestine et non pas précisément autour de la Bible.

Le P. Lagrange esquisse, avec la compétence que donne une longue expérience, la méthode à suivre dans la recherche et l'identification des sites bibliques. On doit d'abord interroger les documents, les textes égyptiens et les cunéiformes, la Bible, l'historien Joseph, le Talmud et les écrits rabbiniques, enfin l'Onomasticon d'Eusèbe. Ces diverses sources présentent une utilité plus ou moins grande et il faut savoir interpréter leur témoignage. Dans la Bible on devra tenir compte de la distinction des documents, la même montagne, par exemple, pouvant porter des noms différents de part et d'autre. La tradition locale est à interroger ensuite. Que vaut-elle souvent, même déjà dans Eusèbe? Les Sémites conservent admirablement les noms de lieux. Néanmoins, la tradition onomastique doit être recueillie avec beaucoup de prudence, et par des hommes expérimentés. Elle n'est pas toujours sûre dans le rapport qu'elle établit entre un site et un événement : dans cet ordre il lui arrive de créer aussi bien que de conserver. Elle concilie même au besoin des données contradictoires. Elle en sait beaucoup plus aujourd'hui qu'au moyen âge, et actuellement encore des traditions de ce genre naissent et se forment sous le regard attentif de l'observateur. Le P. Lagrange ne conclut pas qu'on doit dédaigner les renseignements que fournit la tradition locale. La tradition possède et elle doit être respectée jusqu'à preuve du contraire. Seulement on ne devra pas être plus sévère qu'il ne faut pour cette preuve. Quand on pourra remonter jusqu'au IVe siècle pour un fait relatif au Nouveau Testament, ce serait manquer aux lois d'une critique sage et modérée que d'exprimer des doutes. Quand il s'agit

(1) *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911. Un vol. in-12, de 307 pages. Paris, Gabalda, 1911. Prix : 3 fr. 50.

par exemple du Cénacle ou du Saint-Sépulcre, le scepticisme est tout à fait intempestif. On peut même aller plus loin encore et dans nombre de cas exiger moins d'assurances. En fin de compte, la chorographie palestinienne exige un ensemble de connaissances très variées et une prudence extrême que seule l'expérience peut faire acquérir. Mais malgré ses hésitations, elle a fait de grands progrès et elle progressera encore.

Le P. Dhorme démontre d'une façon fort érudite que les Aryens doivent être reconnus dans les Harri qui viennent d'être rendus à l'histoire par les fouilles de M. Winckler, à Bogaz-keuï. Vers 1500, les Aryens étaient installés dans le pays du Mitanni, qui s'étend de la Mésopotamie du nord jusqu'à Qadés sur l'Oronte. Les Mèdes, dont le P. Dhorme retrace l'histoire et les luttes contre les Assyriens étaient également des Aryens. Des Aryens aussi les Scythes, et parmi eux les Cimmériens. Ce sont les Scythes qui ont causé la chute de Ninive en coalisant contre l'empire assyrien toutes les forces iraniennes, alliées, il est vrai, aux forces babyloniennes.

V. Le but de M. Kortleitner, dans son ouvrage sur le monothéisme des Hébreux avant l'exil (1), est de démontrer que la croyance à l'unité de Dieu n'a pas été, en Israël, une invention tardive des prophètes. Un long chapitre est consacré à réfuter la théorie d'après laquelle le polythéisme aurait été la première religion des Hébreux : ni la forme plurielle du mot *Elohim*, ni les diverses combinaisons auxquelles a donné lieu le nom de Iahvé ne démontrent une thèse pareille. Dès le temps des patriarches, Iahvé était le Dieu unique des Hébreux. Quand ils sont tombés dans l'idôlatrie, ce n'est pas sans avoir conscience d'embrasser un culte étranger et de commettre une infidélité envers Iahvé. Ils n'ont même jamais cru que les dieux des nations fussent des dieux véritables. D'autre part, le monothéisme des Hébreux ne s'explique ni par le caractère de la race sémitique, ni par un progrès naturel de la raison,

(1) F. X. KORTLEITNER, *De Hebraeorum ante exilium babylonicum monotheismo*. Un vol. in-8°, de XXVII-191 pages. Œniponte, Wagner, 1910. Prix : 4 fr. 20.

ni par un triomphe de Iahvé sur d'autres dieux, ses égaux d'abord. Il n'a pas été davantage emprunté à d'autres nations, et il n'est pas vrai non plus qu'Israël se soit élevé peu à peu, des formes inférieures de la religion, féchitisme, totémisme, animisme, aux formes plus hautes dont nous constatons chez lui l'existence.

L'ouvrage de M. Kortleitner est de tendances nettement conservatrices et l'érudition de l'auteur est fort étendue. Sur ce dernier point, il y aurait plutôt quelques excès. Il semble d'ailleurs que tel livre mentionné dans la bibliographie n'ait guère été utilisé. Parfois aussi, l'exposition de M. Kortleitner gagnerait à être plus nuancée.

VI. Les lecteurs de la Revue connaissent déjà le grand travail entrepris par MM. Brooke et Mc Lean relativement à l'Ancien Testament grec (1). Leur but n'est pas de rétablir le texte primitif, ou du moins préhexaplaire, ce qu'on pourrait appeler le « vrai » texte des Septante. L'entreprise serait prématurée. On n'est même pas encore parvenue à identifier les témoins des trois grandes recensions qui avaient cours au temps de saint Jérôme : si l'identification de la recension hexaplaire, qui était reçue en Palestine, est relativement facile, il n'en est pas de même pour celle de Lucien, qui régnait en Syrie, ni pour celle d'Hésychius, qui dominait en Egypte. Ce que les éditeurs ont voulu faire, c'est réunir les dépositions de tous les témoins du texte qui sont de quelque valeur, par conséquent recueillir les matériaux qui, classés et comparés, permettront de discerner par la suite ce que devait être le texte des Septante avant Origène. Leur méthode a consisté à prendre pour base le manuscrit du Vatican, dont la supériorité est depuis longtemps reconnue, sauf à suppléer à ses lacunes par l'*Alexandrinus* ou d'autres manuscrits onciaux, et à reproduire en note les variantes fournies par d'autres témoins. Au dessous du texte sont rangés en effet trois étages ou séries de notes. La première

(1) A.-E. Brooke and N. Mc-Lean, *The Old Testament in greek...*, vol. I : *The Octateuch*, part. 3 (p. 407-674) : *Numbers and Deuteronomy*. In-4°, Cambridge, University Press, 1911. Prix : 18 fr. 75.

série présente les leçons du manuscrit reproduit dans le texte et des autres manuscrits onciaux qui ne constituent que des variantes d'écritures. La seconde série de notes est la plus considérable. Elle présente les variantes de tous les manuscrits onciaux connus et de trente cursifs choisis comme représentant le mieux les divers types de textes, — les variantes que supposent, dans le grec qu'elles ont traduit, les principales versions anciennes faites sur les Septante : arménienne, bohaïrique, sahidique, éthiopienne, vieille latine, palestinienne, syrohexaplaire, — les variantes attestées par Philon, Josèphe, et les plus importants des auteurs ecclésiastiques grecs et latins des premiers siècles. On s'est naturellement servi des meilleures éditions existantes de ces auteurs ; parfois on a indiqué les leçons des divers manuscrits de leurs œuvres. La troisième série de notes contient un certain nombre de leçons hexaplaires et ajoute des matériaux nouveaux à l'œuvre de Field (*Hexaplorum quæ supersunt*) ou la corrige dans quelques détails. Cette énumération ne donnera au lecteur qu'une idée imparfaite du travail énorme que suppose la collation de tant de manuscrits, de versions et de citations différentes. L'œuvre est poursuivie avec un soin admirable et les auteurs ont droit à la reconnaissance de tous ceux qui étudient la Bible.

Le présent fascicule est le troisième d'un premier volume qui en aura quatre et contiendra les huit premiers livres de l'Ancien Testament (Genèse-Ruth). Il donne le texte des Nombres et du Deutéronome et achève par conséquent le Pentateuque. La liste des témoins s'est augmentée du manuscrit de Washington (Deutéronome et Josué) acquis il y a quelques années en Egypte par M. Freer. L'intérêt de ce manuscrit du ve siècle consiste en ce qu'il sert de témoin à un type de texte qui n'était représenté jusqu'à présent que par deux cursifs de date beaucoup plus tardive. On ne peut que souhaiter que l'œuvre de MM. Brooke et Mc Lean se poursuive aussi rapidement que le permet la complexité du travail.

VII. Le nouveau volume de M. Rahlfs (1) est consacré à l'étude de la recension de Lucien pour les livres des Rois, besogne complexe, ardue et dont les résultats, faute de documents sûrs sans doute, n'ont pas récompensé, comme ils méritaient de l'être, les efforts du critique. M. Rahlfs décrit d'abord les manuscrits et établit leur valeur relative : les manuscrits 82 et 93 sont ceux qui représentent le mieux la recension de Lucien. Il essaie ensuite de déterminer la position de Josèphe, puis des auteurs ecclésiastiques grecs et latins relativement au texte lucianique. Josèphe est de peu de secours, car, pour les livres des Rois, il suit le texte hébreu de préférence au texte grec. Les Pères grecs des trois premiers siècles ont quelques leçons qui se retrouveront plus tard dans Lucien, mais le texte proprement dit de celui-ci, tel que les manuscrits le donnent, n'est pas encore formé chez eux et par conséquent, on ne peut pas dire que les particularités lucianiques seraient antérieures à Lucien et qu'elles représenteraient l'état le plus ancien de la version des Septante. Parmi les Pères latins, Tertullien et saint Cyprien n'ont pas les leçons caractéristiques de Lucien. Au contraire, Lucifer de Cagliari présente un mélange de leçons lucianiques. Comme il n'écrit guère que quarante-cinq ans après la mort de Lucien, faut-il donc conclure que la version vieille latine, qu'il cite et qui date du IIe ou du IIIe siècle avant Jésus-Christ, possédait, déjà avant Lucien, les particularités lucianiques? M. Rahlfs ne croit pas qu'on le doive ni même qu'on le puisse. Les diverses parties de la Bible grecque ont été traduites en latin à des dates différentes ; elles ont pu subir des retouches et certains textes paraissent avoir été très mêlés : c'est ainsi que Lucifer ne cite pas la même version ou du moins la même recension que Tertullien et saint Cyprien. Il est donc à croire que Lucifer a utilisé une recension de la vieille latine qui dépendait déjà du texte du Lucien. Comme on pouvait s'y attendre, les Pères latins qui viennent ensuite sont souvent d'accord

(1) A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien, Drittes Heft : Lucians Rezension der Königbücher*. Un vol. in-8°, de 298 pages. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911. Prix : 13 fr. 75.

avec Lucien ; de même, les notes marginales des manuscrits de la Vulgate représentent principalement son texte. L'existence d'un texte lucianique avant Lucien n'est donc pas démontrée. Néanmoins, si les leçons particulières à Lucien représentent dans beaucoup de cas des corrections qui sont imputables à lui-même, quelques-unes de ses leçons, et surtout la forme de certains noms propres, ne sauraient s'expliquer de cette façon : elles devaient exister déjà dans le texte qui lui a servi de base. Elles sont donc antérieures à lui-même, plus anciennes que les autres leçons du grec, et proviennent sans doute d'un original hébreu antérieur à l'hébreu massorétique. M. Rahlfs conclut que le grec qui a servi de base à Lucien est un texte préhexaplaire étroitement apparenté au *codex Vaticanus* et à la version éthiopienne, mais non pas identique pourtant.

Est-il possible de discerner, dans Lucien, les éléments dont il est l'auteur et ceux qui préexistaient dans le grec sur lequel il a travaillé? On le pourrait si la méthode qu'il a suivie dans sa recension était bien connue. Or, ce n'est pas le cas. Souvent il est vrai, il se rapproche de l'hébreu. Mais il ne le préfère pas systématiquement, comme avait fait Origène. Par conséquent, l'accord avec le texte massorétique n'est pas la marque assurée d'une leçon lucianique, ni la divergence d'avec ce texte, l'indice d'une leçon prélucianique. Souvent encore, Lucien est préoccupé de correction, de clarté, d'atticisme. Mais il ne l'est pas toujours. En somme, il paraît avoir fait profession d'éclectisme, mais d'un éclectisme dont la formule et le dosage des éléments seraient difficiles à déterminer. Le problème se présentera-t-il mieux quand nous connaîtrons pour tout l'Ancien Testament la recension de Lucien, les traits généraux de celle-ci devant être plus faciles à discerner dans un ensemble étendu que dans un livre particulier? M. Rahlfs n'ose pas l'espérer, car la recension lui semble avoir été faite dans les divers livres d'après des principes différents. Elle n'est pas uniforme. Lucien aurait changé de manière de voir, ou bien il aurait eu des collaborateurs qui auraient suivi ses principes d'une façon générale, sauf à s'en écarter dans de nombreux détails.

E. PODECHARD.



REVUE PHILOSOPHIQUE

I. L'Institut supérieur de philosophie de Louvain vient de publier le tome I de ses *Annales* (année 1912). Cette publication considérable (1), qui atteste, une fois de plus, la vitalité féconde de l'Université de Louvain et en particulier de son Institut philosophique, se poursuivra, on le présume, du moins, sans aucun détriment pour la *Revue néo-scolastique*, qui paraît tous les trois mois. Elle comprendra des « études d'une étendue moyenne, intermédiaires entre le livre et l'article de revue ». Ce premier volume contient une série de travaux qui portent notamment sur la psycho-physiologie, la sociologie, le pragmatisme, la criminalité, la méthode en théodicée, la notion de nature dans la physique d'Aristote. Ils sont dus à MM. Michotte, Lottin, Nève, Lemaire, Jacquart, Balthasar, Mansion. Nous ne pouvons ici analyser ces travaux, qui tous méritent d'être étudiés avec soin. Mais nous pouvons du moins constater nous aussi et avec plaisir que, « par la richesse de son contenu, ce beau volume intéressera tous les amis de la philosophie. Il permet de concevoir les plus brillantes espérances pour l'avenir de ces *Annales* et pour celui de l'Institut dont elle nous apporte la moisson scientifique. »

(1) Université de Louvain. — *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*. Directeur : S. Deploige. Secrétaire de la Rédaction : L. Noël. Tome I. 1912. Un vol. in-8° de 705 pages, 6 feuilles de tableaux hors texte. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, et Paris, Alcan. Prix : 10 fr. net : édition de luxe, reliée, 20 fr. net.

II. M. Levesque vient de publier le premier volume d'un *Précis de Philosophie* (1). Que l'auteur veuille bien nous permettre de protester d'abord contre le titre même de son savant ouvrage. Un volume de psychologie qui compte 600 pages grand in-8 très denses, bourrées de notes et de citations empruntées à des auteurs de toutes les écoles, mérite un autre nom que celui de *Précis*. Cela dit, on peut se réjouir, à certains égards, de voir des professeurs de grand séminaire publier des traités de philosophie rédigés en vue de la préparation au baccalauréat. Les manuels de ce genre sont dus le plus souvent à des professeurs de l'Université dont les doctrines sont inconciliables avec la foi chrétienne. Des auteurs à qui la philosophie et la théologie scolastiques doivent être bien connues, respecteront, au contraire, dans leurs manuels comme dans leur enseignement toutes les vérités morales et religieuses et ils aideront même singulièrement leurs jeunes lecteurs à s'en mieux convaincre et à s'en mieux pénétrer. Ce but excellent l'auteur se l'est proposé. Par là, son ouvrage est préférable à tous ceux qui sont sortis des écoles neutres; et il ne laisse pas de les égaler, voire même de les surpasser aux autres points de vue. « L'ouvrage que nous livrons au public, nous dit-il, est le fruit de dix ans de travail, consacrés à l'étude et à l'enseignement de la philosophie dans les collèges de Valognes et de Saint-Lô et au grand séminaire de Coutances ». Et il termine la préface par ces mots : « Nous serions heureux surtout si les séminaristes y trouvaient le trait d'union de la philosophie *universitaire* et de la philosophie *scolastique*. »

Malheureusement, il est trop difficile de partager ces espérances optimistes. Mais l'auteur essaie de les justifier, par exemple dans ce passage, que nous citons volontiers : « Ce serait une illusion de supposer que la philosophie enseignée dans les collèges est condamnée à faire double emploi avec la Scolastique des grands séminaires ou à devenir son antagoniste. Elle doit plutôt lui préparer les voies comme les théo-

(1) *Précis de Philosophie* conforme au programme du baccalauréat secondaire. *I. Psychologie*, IX-595 p. in-8 par l'abbé Levesque, professeur au grand séminaire de Coutances. Paris, de Gigord, 1912. Prix : 5 francs.

ries de l'école elles-mêmes tendent à faciliter l'étude de la théologie. Les maîtres de nos Universités libres nous montrent, par leur exemple, comment on peut adapter au cadre de la métaphysique d'Aristote les travaux des laboratoires et les conclusions de l'expérience. La bonne philosophie, a-t-on dit sera à la fois ancienne et moderne. — *Vetera novis augere.* — Dans la préparation au baccalauréat, il est indispensable de s'arrêter surtout aux nouveautés (?), en les appréciant d'après les vieux principes ; au séminaire, on étudiera directement ces bases métaphysiques, on les discutera à la lumière des textes, toujours pleins d'à-propos, de saint Thomas d'Aquin. »

III. On peut dire beaucoup de bien du traité classique de *Critériologie* publié par le R. P. Jeannière (1). La doctrine en est très clairement résumée en 43 thèses, qui portent sur les critériums de certitude et autres problèmes de la critique. L'auteur s'inspire particulièrement de l'école de Louvain. C'est, sans doute, ce qui l'a induit à proposer une définition de la vérité qui paraît insuffisante et prêterait même à des difficultés inextricables. Cette définition consiste à dire que la vérité logique ou scientifique est la conformité d'un jugement avec la chose (2) Certes, il est clair qu'il y a vérité toutes les fois que les jugements de notre esprit expriment des réalités. Mais, à la base de toutes ces vérités qui se multiplient à l'infini avec le raisonnement et les sciences, il y a une vérité fondamentale, qui consiste dans la conformité de l'idée avec son objet, conformité qui est d'ailleurs affirmée par un jugement mais par un jugement dont un terme est mental et dont l'autre est réel. Comment un jugement exprimerait-il la réalité si aucun des termes de ce jugement ne l'exprimait déjà ; et comment saurions-nous que ce jugement est vrai, si nous ne savions, par un jugement précédent, implicite ou explicite,

(1) *Criteriologia* vel critica cognitionis certæ par le R. P. René Jeannière, S. J., professeur au collège de Jersey. Paris, Beauchesne, 1912, xvi-616 p. in-16, cartonné 5 fr.

(2) « Veritas logica est *convenientia, conformitas, adæquatio* inter judicium mentis et rem judicio expressam » (p. 308).

que telle idée expérimentale est conforme à son objet, c'est-à-dire à quelque réalité?

Exclure cette vérité fondamentale par la définition même qu'on donne de la vérité, ce serait se condamner à une sorte de subjectivisme irrémédiable. Il faut donc accepter, sans restriction abusive, la définition que saint Thomas donne de la vérité : *Conformitas* (vel *adæquatio*) *intellectus et rei.* Peu importe que l'intellect dont il s'agit ici *juge* ou *saisisse* seulement son objet (*apprehensio*). Il suffit de faire remarquer que la vérité ne nous est donnée formellement que par le jugement. Mais il faut de toute nécessité que le premier jugement ait un terme mental et un terme réel ; autrement, il n'y a plus de communication possible entre le sujet pensant et l'objet pensé. Ils nous sont donnés ensemble dans les premières idées expérimentales, dont les premiers jugements, les plus évidents de tous, ne sont, pour ainsi dire qu'une analyse.

Ces questions de jugement et de vérité sont parfois obscurcies au lieu d'être éclairées par certaines formules. De ce nombre paraît être l'explication suivante, que l'auteur n'a fait qu'emprunter : « Tous les jugements sont des identifications *réelles ;* ils sont ou d'ordre *idéal* ou d'ordre *existentiel* » (p. 311). — D'abord, les jugements négatifs ne sont pas des *identifications ;* ensuite, il y a quelque abus à dire que le jugement affirmatif est une identification *réelle.* Comment une affirmation fausse, par exemple, pourrait-elle être une identification réelle? On n'est pas plus clair en opposant l'ordre *idéal* à l'ordre *existentiel,* plutôt qu'à l'ordre *réel.* La probité du français ne gagne rien à ces mots nouveaux et à ces acceptions nouvelles. Mais ce qui serait plus grave, ce serait d'admettre que tout jugement est d'ordre *idéal* ou d'ordre *existentiel.* Comment, en effet, pourrions-nous passer d'une rive à l'autre? Encore une fois, nous ne pouvons franchir le pont qui unit les deux rives que par une vérité, et donc, par un jugement qui s'appuiera sur deux termes, l'un mental et l'autre réel. — Ajoutons que pour sauvegarder toujours les communications du sujet avec l'objet, nous ne qualifierons pas les idées d' « éléments reprséentatifs » (thèse 31). Cette expression est équivoque.

Mais ces quelques observations critiques ne permettent pas de déprécier ce traité classique rédigé avec beaucoup de soin et un grand savoir. L'auteur a poussé très loin ses lectures, comme en témoignent les tables qui terminent le volume. L'impression n'a pas été moins soignée. Relevons cependant une menue faute typographique. Page 308, dix lignes avant la fin, il faut lire : *de re artificiosa,* au lieu de : *de se artificiosa.*

IV. La *Criteriologie* du R. Père Jeannière fait partie d'un Cours de philosophie auquel appartiennent les trois volumes dont nous avons maintenant à parler (1). Les deux premiers traitent de la *philosophie naturelle* et sont écrits en latin. Ils se distinguent par les mêmes qualités qui recommandent la *Critériologie :* abondance d'indications bibliographiques, qui ne laissent ignorer pour ainsi dire aucun des adversaires de la philosophie traditionnelle et scolastique ; notes nombreuses et complémentaires. Ici elles sont rejetées après le Cours et remplissent deux ou trois cents pages. La doctrine est formulée nettement en thèses distinctes, toutes réunies au commencement du volume. L'auteur ne craint pas d'affirmer l'objectivité des qualités sensibles. Même fermeté sur d'autres points, trop facilement abandonnés par certains philosophes catholiques. Aux doctrines incontestables se trouvent naturellement mêlées des opinions plus ou moins fondées. Par exemple, il peut paraître impossible d'expliquer la réalité de l'extension ou de l'étendue et la perception sensible que nous en avons, si les parties du continu ne sont distinctes que virtuellement, car si elles sont indistinctes *actu,* à la façon de plusieurs points concentrés en un seul, comment pourraient-elles soutenir l'étendue? D'autre part, sans doute, on ne peut supposer que toutes les parties du continu sont distinctes, car leur nombre est illimité. Mais il y a moyen, croyons-nous, d'éviter cette difficulté aussi bien que la précédente ?

Le second volume de la *Philosophie naturelle,* achève de

(1) *Philosophia naturalis,* 2 vol. de XIX-344 et XIX-400 p. par le Père de la VAISSIÈRE, professeur au Collège de Jersey. — *Eléments de psychologie expérimentale* par le même. XIV-382 p. Paris, Beauchesne.

traiter de la vie sensitive; puis il traite successivement de la vie intellectuelle, du composé humain et du monde en général. De là, autant de livres distincts. On peut regretter que la psychologie soit ainsi emprisonnée tout entière dans la philosaphie naturelle, dite encore *philosophie de la nature* et *cosmologie.* Sans doute l'homme fait partie du monde sensible par son corps et toute sa vie inférieure; mais il appartient par la substance même de son âme et par toutes ses facultés supérieures au monde des esprits et au monde moral. Si la psychologie doir rentrer dans la philosophie de la nature, pourquoi pas la sociologie, pourquoi pas la morale? Nous aimerions donc que cette opposition de la nature sensible et de l'esprit fût mieux affirmée dans un cours de philosophie. On risque de perdre l'équilibre en tendant ainsi la main outre mesure à des adversaires qui, d'ailleurs, ne font que s'éloigner davantage de nous. Il va sans dire que l'auteur est loin de ces excès et qu'il établit solidement les thèses de la psychologie traditionnelle et scolastique. Remarquons seulement quelques opinions. Il regarde comme plus probable la création de l'âme humaine au moment même de la conception. Il rejette absolument l'hypothèse de la formation du corps du premier homme par voie d'évolution; néanmoins il pense que le transformisme mitigé ne répugne pas, tout en reconnaissant qu'on ne peut l'établir sur des faits. Il aurait pu, ce semble, se prononcer pour l'impossibilité absolue du transformisme, puisqu'il admet qu'une espèce supérieure ne peut naître d'une espèce inférieure.

Un mot maintenant sur le volume consacré à la *psychologie expérimentale.* C'est comme une concession faite à l'esprit du temps, ou du moins à l'esprit du positivisme, qui rejette toute psychologie métaphysique. L'auteur poursuit donc le positivisme sur son propre terrain. Ce volume à lui seul suffirait à démontrer qu'une psychologie purement expérimentale est incapable de se constituer comme une science distincte. Des observations innombrables qui ont été accumulées on ne peut déduire aucun ensemble de vérités vraiment philosophiques. Aussi l'auteur n'a-t-il pas essayé de condenser ce troisième volume comme les précédents dans un certain nombre de

thèses : il s'est borné à résumer des recherches et des résultats. C'est ce qu'il annonce en ces termes dans sa Préface, où s'affirme peut-être trop de confiance dans l'utilité et la valeur de la psychologie dite expérimentale : « Ce livre, dit-il, n'est pas un manuel de laboratoire et la technique des expériences en est absente. S'adressant à ceux qui cultivent les études philosophiques, il s'efforce de grouper méthodiquement pour leur usage les principaux résultats obtenus par les expérimentateurs et de leur fournir le moyen d'entrer en contact plus intime avec une science positive, utile, entre toutes, au développement de la psychologie rationnelle... Puisse ce modeste traité contribuer à établir dans l'esprit du lecteur des liens étroits entre la philosophie et la psychologie positive, deux branches du savoir humain, qui, pour vivre et grandir, doivent rester toujours intimement unies ». — Bien des pages de ce volume appelleraient des observations importantes, qui ne peuvent ici trouver leur place. Si les circonstances le permettent, elles seront présentées ailleurs.

V. M. Lenoble nous donne un recueil de compositions philosophiques très varié, très riche, où l'on trouvera, avec de judicieuses critiques, des renseignements utiles sur toutes les questions agitées à l'heure présente (1). De cette abondance de matériaux il ne résultera aucune confusion dans l'esprit des jeunes philosophes qui s'en serviront, s'ils sont d'ailleurs solidement instruits des vérités fondamentales et armés déjà contre les principales erreurs. Mais on peut regretter toujours que les épreuves du baccalauréat exigent de pareils efforts préparatoires, ou plutôt une pareille dispersion des efforts et de l'attention des jeunes esprits.

Les compositions, au nombre de 75, forment 5 séries, dont la plus riche de beaucoup est celle de la psychologie ; les autres traitent de la science et de la philosophie en général (1re série), puis de la morale et de la métaphysique (4e et 5e série). Sans

(1) *Recueil de compositions philosophiques*, par Eug. LENOBLE, préfet des études à l'école de Pont-Levoy. Paris, Poussielgue 1912. 712 p. in-18.

être très nombreux, les auteurs cités représentent à peu près toutes les écoles. Parmi les noms qui reviennent souvent on remarque ceux de Bergson, W. James, Ribot, Janet, etc. On ne reprochera donc pas à l'auteur de ne pas initier suffisamment ses élèves à la philosophie contemporaine. Même les esprits mûrs pourront lui emprunter des informations précises sur la mentalité philosophique de nos contemporains. Par exemple, quelle triste constatation résulte de cette citation empruntée à M. Rauh, mort naguère, après avoir professé longtemps dans les lycées ou les facultés de l'Etat ! « La morale de l'intention, écrivait M. Rauh, morale d'inspiration théologique, tend à disparaître : peu nous importe le salut personnel. Des sentiments moraux que la morale chrétienne regardait comme privilégiés nous apparaissent comme de simples moyens d'agir sur l'âme, des instruments psychologiques : les remords, par exemple, le souci de la pureté intérieure... les raffinements de l'intention... » (p. 509) — Nous croyons plutôt que les âmes blasées et fermées à la morale chrétienne sont des exceptions dans notre société, qu'on essaie de replonger dans le paganisme par un enseignement athée. Il est superflu d'ajouter que notre auteur réfute avec force l'erreur de M. Rauh et beaucoup d'autres, et que son ouvrage nous fait mieux espérer de la pensée française.

VI. C'est encore la préoccupation de préparer la jeunesse des écoles aux examens universitaires qui a inspiré le *Cours de morale* (1). Il est précédé du *Programme de morale pour le brevet supérieur* et du *Programme de morale pour la classe de philosophie*. A chaque article de ces programmes, des chiffres renvoient aux endroits du livre où cette matière particulière est traitée. A part cette servitude, dont l'auteur ne pouvait complètement s'affranchir, il n'y a que du bien à dire de cet ouvrage. Il fait honneur comme les précédents au zèle aussi infatigable qu'intelligent de son auteur, à qui les questions

(1) *Cours de morale théorique et pratique* rédigé conformément aux plus récents programmes, par J. GUIBERT, supérieur du séminaire normal à Paris. Paris, Poussielgue, 1912, VIII-399 p. in-32. 2 fr. 50.



d'éducation, d'enseignement, d'apologétique et d'ascétisme sont également familières.

VII. M. Cartault a écrit un plaidoyer en faveur des sentiments généreux (1). C'est une sorte de réfutation de l'ouvrage scandaleux de Le Dantec : *L'égoïsme, seule base de la société.* M. Cartault passe en revue les vertus sociales ou du moins les sentiments qui honorent le plus l'humanité : la bienveillance, la bonté, le dévouement, etc. Mais nous ne voyons pas qu'il les rattache comme il le faudrait à leur véritable origine, au principe premier qui seul peut les soutenir et les alimenter. Dieu est donc absent de cette morale, qui ressemble fort à l'altruisme imaginé par Auguste Comte et par Spencer. Il partage leurs espérances chimériques, comme on le voit par cette conclusion : « A mesure que l'humanité s'élèvera au-dessus de l'animalité primitive, fera prédominer l'esprit sur la matière et se transformera, elle s'inspirera de plus en plus de la générosité et lui réservera une part plus large ; c'est le principe radio-actif qu'elle porte en elle ; grâce à lui, la bestialité s'amoindrit et l'homme approche peu à peu du but que lui a fixé la philosophie antique, la ressemblance avec le divin ». — J'ajoute une seule remarque : Si l'humanité est partie de si bas, comment se fait-il que, dès l'antiquité, des sages lui ait montré son but qui est divin.

VIII. M. Palante (2) a observé longuement et avec sagacité une sorte d'antinomie qui existe entre l'individu et la société, ou, si l'on préfère, entre l'égoïsme et l'altruisme. Il a suivi ce conflit dans la vie intellectuelle, dans la vie affective, dans l'art, dans la religion, dans l'éducation, dans la politique, en un mot, partout. Sa conclusion n'est pas celle de Spencer, qui prédit le triomphe de l'altruisme, ni celle de Durkheim, qui compte trop sur les sentiments de résignation et d'obéis-

(1) *Les sentiments généreux*, par A. Cartault, Paris, Alcan, 1912. 314 p. in-8. 5 fr.

(2) *Les antinomies entre l'individu et la société*, par G. PALANTE, agrégé de philosophie. Paris, Alcan, 1913. 292 p. in-8.

sance. D'après M. Palante, le conflit est insoluble, et c'est l'individualisme qui doit succomber finalement : « L'individualisme aristocratique, dit-il, s'achève logiquement par le pessimisme social, par le sentiment d'un conflit où l'individualité supérieure est fatalement vaincue » (p. 291). — Et il est très vrai que le socialisme révolutionnaire qui menace la civisisation chrétienne menace par là même toutes les supériorités : il les étoufferait dans leur germe et plongerait la société dans une barbarie plus ou moins savante. Mais, dans la civilisation chrétienne, toutes les supériorités, disons mieux, toutes les valeurs individuelles se développent complètement et au profit de la société elle-même. Il n'y a donc pas d'antinomie, pas de conflit insoluble entre les intérêts de l'individu et ceux de la société, à condition qu'on se place au point de vue de la philosophie chrétienne. Malheureusement, cette philosophie n'est point celle de l'auteur. Qu'on en juge par cette affirmation, soutenue comme une thèse : « N'insistons pas davantage, dit-il, sur l'absence ou l'impossibilité d'une vérité objective et pensée collective... A supposer qu'une vérité objective existât, elle serait incapable de fonder un accord mental réel, une véritable orthodoxie » (p. 44-45).

IX. C'est avec une sympathie et une admiration évidentes que M. Segond aborde l'étude de l'intuition bergsonienne (1) ; mais il n'arrive pas cependant à la justifier ni même à l'éclaircir. En particulier, nous ne croyons pas que le bergsonisme soit compatible avec l'affirmation d'un Dieu personnel, absolument distinct du monde. Mais M. Segond a du moins fait des rapprochements ingénieux et instructifs entre le bergsonisme et d'autres philosophies contemporaines : « La pensée bergsonnienne, dit-il, nous est apparue comme une doctrine religieuse de la transcendance, comme une doctrine moniste de l'intuition, comme une doctrine évolutionniste du devenir, comme une doctrine pragmatiste de la spiritualité, comme une doctrine rationaliste de l'action créatrice » (p. 155-156). Bref,

(1) *L'intuition bergsonienne*, par J. SEGOND, docteur ès lettres. Paris, Alcan, 1913, VIII-156 p. in-16.

cet opuscule ne sera pas consulté inutilement par ceux qui veulent se rendre compte, jusque dans les détails, du mouvement philosophique à l'heure présente.

X. M. Gérard de Lacaze-Duthiers a observé et étudié longuement les hommes et les choses, et il nous livre dans ce volume, qui fait suite à plusieurs autres, le fruit de ses réflexions (1). Elles intéressent également la philosophie, l'art, la morale et les lettres. L'auteur s'est épris d'une passion noble et désintéressée, celle de la pensée. Il a constaté que ce monde affairé et brillant, mû le plus souvent par les sentiments les moins généreux et les moins avouables, « méprise tout ce qui est pensée ». Seulement, la pensée qu'il exalte paraît être en plus d'un endroit la libre-pensée plutôt que la pensée vraiment libre, réellement affranchie et devenue chrétienne. Est-il étonnant que la libre-pensée des Voltaire, des Michelet, pour ne citer que ceux-là, nous ait conduits au mépris de la pensée elle-même, dont on avait d'abord fait une idole?

Ajoutons, pour donner quelque idée de ce volume, qu'il comprend, outre de longs préliminaires sur la liberté de la pensée, trois livres qui ont pour titres : *médiocratie — littérature — évolution ;* ensemble ils comptent 68 chapitres, où se pressent, pour ainsi dire, toutes les idées qu'on agite aujourd'hui dans la presse et la littérature. Elles amènent cette conclusion dernière, qui définit peut-être assez bien l'attitude intellectuelle de l'auteur : « Vivons le présent avec sagesse. Réfugions-nous dans le travail. Le remède qui nous préserve de la mort, c'est de nous efforcer de créer le plus d'art possible pour nous-même et pour les autres. (L'esthétique cependant, ne peut remplacer la morale.) C'est de nous absorber dans une œuvre hautaine et désintéressée. Ne nous laissons pas détourner du but que nous poursuivons. N'écouter que sa conscience et n'imiter personne, c'est là toute notre morale. (Cette morale ne versera-t-elle pas dans l'orgueil?) Soyons-nous-même. C'est ainsi que nous parviendrons à nous rendre utiles, que nos

(1) *L'art et la vie. La liberté de la pensée,* par Gérard DE LACAZE-DUTHIERS. Paris, Alcan, 1911, 949 p. grand in-8, 10 fr.

actes auront un sens, et qu'ils serviront à élaborer la cité meilleure, où règnera la liberté de la pensée » — Il faut d'autres principes et d'autres moyens pour édifier la cité meilleure vers laquelle nous aspirons tous.

XI. La librairie Herder publie une quatrième édition, augmentée et corrigée, de l'Ontologie ou Métaphysique générale du R. P. Frick, S. J. (1). Cet ouvrage sera toujours utile aux professeurs et aux étudiants, alors même qu'on jugera devoir ne point le suivre sur certains points discutés entre scolastiques. L'auteur n'admet aucune distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures : c'est le contraire de l'opinion thomiste. Entre les deux, il y a peut-être une solution plus juste : elle consiste à qualifier cette distinction de réelle-modale. L'essence réelle, dans chaque créature, ne se confond pas avec l'existence, bien qu'elle l'implique ; elle s'en distingue cependant et autrement que d'une manière purement logique. On peut assimiler cette distinction à celle du vrai et du bien, qui s'impliquent nécessairement l'un l'autre, sans se confondre pour cela réellement. L'auteur croit aussi pouvoir établir que l'essence *physique* des créatures est divisible. D'autres estiment, avec plus de raison, que les êtres composés sont divisibles, mais non leur essence. Il ne sert de rien de distinguer ici entre l'essence *physique* et l'essence *métaphysique* pour accorder l'indivisibilité à celle-ci et la refuser à celle-là. Toute essence réelle n'est-elle pas de l'ordre métaphysique? Ou bien l'auteur inclinerait-il à confondre l'essence métaphysique avec l'essence logique?... Mais nous le répétons, cet ouvrage sera utilement consulté par tous, alors même que l'on croira devoir combattre plusieurs de ses conclusions.

(1) *Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum*, auctore Carolo Frick, S. J., ed. quarta, aucta et emendata. Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1911, x-236 p. in-8. Prix : 3 fr. 25. Relié, 5 fr. 25.

Elie Blanc.



BIBLIOGRAPHIE

Encyclopædia of Religion and Ethics, edited by J. HASTINGS with the assistance of J.-A. SELBIE and other scholars. Vol. IV, *Confirmation-Drama*. — In-4°, 907 pp. — Edinburgh, Clark, 1911. — *Prix :* 35 francs.

Nous avons déjà présenté aux lecteurs de l'Université catholique les trois premiers volumes de cette « Encyclopédie de la religion et de la morale » et nous en avons fait ressortir le caractère et les mérites. Le quatrième volume est digne des précédents. Nous avons remarqué que des écrivains catholiques y avaient collaboré : le P. Thurston, S. J., pour deux articles : Confirmation chez les catholiques et Conciles et synodes modernes, 1400-1910 ; le docteur A. Fortescue a écrit sur le Docétisme ; M. de la Vallée-Poussin a donné : Cosmogonie et cosmologie bouddhiste, Conciles bouddhistes ; Mgr Casartelli, évêque de Salford, a traité des maladies et de la médecine chez les Perses.

Nous avons remarqué l'article du Dr A.-W. Allen sur la critique littéraire et historique du Nouveau Testament et nous reconnaissons que l'auteur, quoique tenant des positions que nous ne pouvons accepter, a fait effort pour être impartial et rejette nettement les vieilles hypothèses, nées du préjugé rationaliste.

Nous ne pouvons que signaler les autres articles qui nous ont paru mériter d'attirer l'attention : Confirmation (LAWLOR), Confucius (DE GROOT), Conscience chez les Babyloniens (PINCHES), chez les Egyptiens (FOUCART), chez les Grecs et les Romains (JONES), chez les Juifs (GASTER), chez les Musulmans (MARGOLIOUTH), Constantin, Croisades (WORKMAN), Eglise copte (SCOTT-MONCRIEFF), Cosmogonie et Cosmologie chez les différents peuples, 19 articles : Création (STRACHAU), Credo et articles de foi, 7 articles; crimes et

châtiments chez divers peuples, 16 articles ; croix (GOBLET D'ALVIELLA), Déluge (WOODS), Démons et esprits, 19 articles ; Descartes (HALDANE) ; Descente aux enfers (LOOFS), Maladie et médecine, 13 articles ; divination, 18 articles ; les doubles de la personne (CRAWLEY), drames, 12 articles. L'article le plus long, 200 colonnes, est celui qui est consacré à la mort et aux funérailles chez les différents peuples.

On constatera que tous ces articles ont été écrits par des spécialistes en la matière, ce qui est pour nous une garantie de leur valeur, et que le directeur de l'Encyclopédie a su donner à chacun des articles la mesure qui convenait à son importance. L'entreprise marche très régulièrement ; il paraît à peu près un volume par an. Nous parlerons bientôt du cinquième volume que nous avons reçu tout dernièrement.

E. JACQUIER.

Les Apocryphes du Nouveau Testament publiés sous la direction de J. BOUSQUET et E. AMANN. — *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*. Introduction, textes, traduction et commentaire, par Léon VOUAUX, professeur au collège de la Malgrange. — In-8°, VII, 384 pp. — Paris, Letouzey, 1913. — *Prix :* 6 fr.

Grâce à la découverte qu'a faite M. C. Schmidt d'une version copte des *Acta Pauli*, on s'est rendu compte que les fragments épars que l'on possédait : Actes de Paul et de Thècle, la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre et le martyre de saint Paul, formaient un récit unique, qui est bien l'ouvrage grec désigné dès le commencement du IIIe siècle sous le nom de Πράξεις Παύλου. A l'aide de la publication de M. Schmidt et des précédents travaux de Lipsius et de Vetter, M. Vouaux nous donne une étude complète sur ces Actes apocryphes de Paul, fruit de l'esprit chrétien au IIe ou au IIIe siècle, livres populaires, où se manifestent librement, sans contrainte et trop souvent sans souci de l'orthodoxie, les tendances, les espoirs et les croyances de la masse des fidèles.

Dans l'introduction, M. Vouaux, après avoir fait un résumé du contenu de ces Actes, passe en revue les textes et versions que nous en avons, puis il rappelle ce que les anciens, Grecs et Latins, ont rapporté et ont pensé des Actes de Paul. Il résulte de ces témoignages que les Actes furent, au IIIe siècle, très appréciés et, par consé-

quent, qu'il n'y eut pas primitivement, comme l'a soutenu Lipsius, des *Acta Pauli* gnostiques, remaniés ensuite par des catholiques, remaniement que reproduirait le texte que nous possédons. Au contraire, s'il y eut des déformations, elles ne sont dues qu'aux hérétiques, et l'œuvre primitive fut bien d'esprit catholique.

L'auteur des *Acta Pauli* a voulu compléter ce qu'on savait de l'apôtre, d'après ses propres épîtres et les Actes, et reprendre les doctrines pauliniennes pour les diriger spécialement contre les ennemis nouveaux en les développant, parfois même en les exagérant, et lui en prêter expressément d'autres, qui ne furent pas siennes ou qui ne le furent qu'en germe. C'est là ce qui ressort clairement de l'exposé des doctrines des *Acta*, que fait M. Vouaux.

Il prouve ensuite que les *Acta Pauli* ont été composés par un prêtre d'Asie, dans la seconde moitié du IIe siècle, lequel vraisemblablement vivait à Antioche de Pisidie, où il aurait écrit son œuvre entre 160 et 170. Il a emprunté aux Actes des apôtres et aux épîtres pauliniennes tous les faits qui peuvent être utiles à son pieux roman, mais il les déplace, les reprend, les corrige et combien à sa guise. Il a employé les écrits canoniques pour peindre une époque, qui était déjà distante de lui de plus d'un siècle, mais il n'a pas fait œuvre d'historien. Aussi, tout en croyant à l'existence d'une sainte martyre Thècle, nous ne pouvons accepter comme historique aucun détail de sa vie et de ses épreuves.

M. Vouaux donne ensuite le texte grec et la traduction française des *Acta Pauli*, en les accompagnant de nombreuses notes critiques, philologiques et historiques. Cette partie du travail est remarquablement bien faite. En appendice sont étudiées la lettre aux Laodicéens, celle aux Alexandrins, la correspondance entre Paul et Sénèque, dont on nous donne le texte.

Nous n'avons que des éloges à faire de ce travail de M. Vouaux ; il a enrichi la littérature catholique d'une œuvre où sont mises au point avec exactitude toutes les questions que soulèvent les *Acta Pauli*. Nous espérons qu'il sera aussi habile dans la publication des *Acta Petri* qu'il nous promet. Il est bon que des savants catholiques étudient ces anciens écrits dont les critiques rationalistes s'étaient servis pour essayer de défigurer les doctrines de l'Eglise primitive.

E. JACQUIER.

Officium Hebdomadæ majoris a Dominica in Palmis usque ad Dominicam in Albis juxta rubricas a SS. D. N. Pio X reformatas editum; in-18, 652 pages, papier indien. — Ratisbonne, Pustet, 1913. — *Prix :* br., 5 fr.; toile, tr. rouge, 6 fr. chagrin, 8 fr. 75.

Cet *Officium Hebdomadæ majoris* contient le Bréviaire et les Messes depuis le dimanche des Rameaux jusqu'au dimanche de Quasimodo. Le Bréviaire est établi d'après les nouvelles rubriques. Très bien imprimé sur papier indien, il sera bien accueilli par les ecclésiastiques.

Pour mes Homélies des dimanches et des fêtes. Textes évangéliques. — Indications exégétiques. — Inspirations oratoires, par I.-L. GONDAL, supérieur du Grand Séminaire de Toulouse. — Deux vol. in-8°, de 612 et 685 pages. — Paris, Lethielleux, 1912.

Dans ces deux volumes qui comprennent toute l'année liturgique, M. Gondal n'a pas voulu donner aux prêtres des modèles d'homélies toutes faites : il leur a fourni — ce qui vaut mieux — les matériaux qui leur permettront d'en faire d'excellentes. Rien de plus simple que son plan. Pour chaque dimanche ou pour chaque fête, le prêtre trouve d'abord le *texte* latin et français de l'Evangile du jour : ce texte est complété par les passages parallèles des autres évangélistes, et un seul récit présente fusionnés ces textes divers : c'est la première partie. Viennent ensuite les *indications exégétiques*. Le texte est repris ligne par ligne, et des notes claires, exactes sans hautes prétentions philologiques et scientifiques, expliquent le sens littéral de l'évangile sur lequel on doit parler. Mais un même texte peut fournir matière à bien des discours différents, suivant qu'on appuie sur telle ou telle pensée, qu'on envisage le sujet sous tel ou tel aspect. Les *inspirations oratoires* indiquent ces divers aspects sous lesquels on peut envisager le texte évangélique à expliquer. Elles donnent des plans, suggèrent des idées et analysent même les sermons des grands orateurs qui ont parlé sur cet évangile. Le prédicateur, en quête d'aperçus, n'a donc que l'embarras du choix. Il s'arrêtera à celui qui convient le mieux à son auditoire et le fécondera par sa réflexion et ses observations personnelles. Comme il est aisé de le voir, *Pour mes homélies* tient donc lieu de plusieurs grands ouvrages : il dispense de recourir à la Bible et aux commentaires : il donne en résumé ce que contiennent sur le sujet

les grands sermonnaires. Le prêtre qui saura l'étudier y trouvera une mine inépuisable de matériaux et de renseignements de tout genre. Avantage d'autant plus grand que l'auteur qui les a rassemblés et qui les lui présente est homme de doctrine éprouvée et lui-même maître en éloquence. Il a fait avant d'enseigner, et à son enseignement il a mis tout son talent et tout son cœur.

J. T.

Le besoin de Dieu dans les âmes et les sociétés, discours, pensées et souvenirs, par M. l'abbé DELABROYE. — Un vol. in-16, de VII-495 pp. — Paris, J. de Gigord, 1912.

Brillant élève et maître de conférences à l'Institut catholique de Paris, puis aumônier de deux grandes maisons d'éducation et prédicateur distingué, M. Delabroye, réduit par la fatigue et la maladie à quitter, momentanément du moins, le ministère, a voulu continuer son apostolat auprès des âmes en publiant ce volume de discours et de souvenirs. L'ouvrage se partage en effet en deux parties très nettes : quelques discours prononcés devant des étudiants et faits pour eux : des rappels de sa propre vie d'étudiant à lui, des pensées et des réflexions qui s'y croisaient ; rappels de son ministère; considérations, méditations, qui semblent se succéder au courant de la plume, mais qui, finalement, ont un objet fondamental unique ; le besoin que nous avons de Dieu ; les bienfaits que notre âme recueille de sa possession, de la foi, de la vie chrétienne et catholique. Tout cela présenté comme en se jouant, en un style exquis, tout émaillé de citations empruntées aux grands classiques, mais aussi aux meilleurs contemporains, illustré par des silhouettes à peine ébauchées, mais que l'on reconnaît de suite. C'est une manière d'apologétique qui n'a pas la solennité de celle des maîtres du genre ; qui se fait lire peut-être d'autant mieux et avec plus de plaisir. Il faut conseiller ce volume aux jeunes gens d'abord, et aussi aux hommes du monde en général qui ne supportent pas volontiers les dissertations savantes et prolongées.

J. T.

De la Glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Etude d'exégèse et de psychologie, par Emile LOMBARD, Préface de Th. FLOURNOY. — In-8°, XII-254 pp. — Lausanne, Bridel, 1910.

L'auteur étudie la glossolalie ou le parler en langues, d'abord dans la première épître aux Corinthiens, ch. XII-XIV, ensuite dans le livre des Actes, ch. II. Ce qui caractérise la glossolalie à Corinthe, c'est d'être un langage automatique, inintelligible. Lorsqu'un homme prie en langues, son Esprit, c'est-à-dire l'Esprit qu'il a reçu et qui l'inspire, est actif, tandis que son moi pensant n'est pas mis à contribution. Les paroles du glossolale ne sont comprises qu'à la condition d'être interprétées et cette interprétation n'est pas possible dans tous les cas.

Dans les Actes des Apôtres, la glossolalie présente les mêmes caractères, sauf que les apôtres parlent une langue qui leur est étrangère, mais qui, étant existante, est comprise par les gens ici présents, qui la parlent. La différence, remarquera-t-on, est essentielle. M. Lombard la supprime en prétendant que cette différence provient d'une adjonction faite au texte primitif.

En tout cela, rien qui n'était connu déjà. Ce qu'il y a de nouveau dans ce travail, c'est l'usage que fait l'auteur des phénomènes de glossolalie qui se sont produits dès l'antiquité, et ensuite en nos temps modernes. Il fait intervenir dans l'explication de la glossolalie apostolique et de celle qui s'est produite subséquemment l'action du moi subliminal, de l'inconscient, du langage martien, etc. Nous avouons que nous ne sommes pas préparé à le suivre.

E. JACQUIER.

Kurzgefasste Grammatik des neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleicheden Sprachwissenschaft und der Κοινη-Forschung von A. T. ROBERTSON. Deutsche Ausgabe von Hermann STOCKS. — In-8°, XVI-312 pp. — Leipzig, Hinrichs, 1911. — *Prix :* 7 fr. 50.

Nous avons déjà parlé plusieurs fois aux lecteurs de l'*Université catholique* de la « Grammaire du grec du Nouveau Testament de Robertson; il nous suffira donc de dire ce qui distingus de l'édition anglaise cette traduction allemande. La syntaxe était la meilleure partie du travail original, aussi a-t-elle été peu modifiée, mais complétée sur quelques points. Les remarques de grammaire

comparée du grec et des autres idiomes indo-européens ont été remaniées pour être rendues conformes aux études récentes. S'il fallait dire notre opinion au sujet de ces remarques, nous préférerions qu'elles fussent supprimées dans une Grammaire qui veut être un abrégé. Les comparaisons du grec néotestamentaire avec le grec classique et celui de la Κοινή ont été multipliées, ainsi que celles avec le copte, le syriaque et l'hébreu. Enfin, la bibliographie a été établie d'une manière plus scientifique. L'index des passages cités a été fait à nouveau.

Cette édition allemande de la Grammaire du grec du Nouveau Testament devra donc être étudiée de préférence à l'édition anglaise.

E. JACQUIER.

Méditations à l'usage des élèves des Grands Séminaires et des Prêtres, par L. BLANCHEREAU, ancien Supérieur du Grand Séminaire d'Orléans, 4e édition. — Quatre volumes, in-12. — Paris, Vic et Amat, 1912.

Voilà un ouvrage trop connu et trop apprécié du clergé pour qu'il soit nécessaire d'en faire un nouvel éloge. Dès qu'elles parurent, les *Méditations* de M. Branchereau devinrent classiques dans les Grands Séminaires, et il n'est peut-être pas de prêtre en France qui ne les ait entendu lire ou qui ne les fait parcourues au moins en partie. Elles doivent leur succès à la netteté de la pensée, à la fermeté et à l'exactitude de la doctrine, à la précision d'un style qui se déroule sans effort, à cette circonstance encore qu'elles embrassent dans leur variété et leur plan la vie sacerdotale tout entière, et qu'un prêtre y retrouve reproduits tous les enseignements que ses maîtres en spiritualité ont pu lui inculquer. La nouvelle édition qui vient de paraître n'offre pas de changements appréciables aveec la précédente. Je remarque seulement qu'elle contient neuf méditations de plus que la première, ce qui prouve que l'auteur, dans sa laborieuse et magnifique vieillesse, n'a pas perdu son ouvrage de vue, et a travaillé à le rendre toujours plus digne du bon accueil qu'on lui a fait partout.

J. T.

L'Ecole primaire contemporaine (1900-1911), par Jean MAXE, préface de Georges Valois. — Un vol. in-16, de XII-285 pp. — Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

Malgré les dénégations intéressées du monde officiel, il est incontestable que l'école laïque primaire, à cause de l'esprit qui en anime les maîtres, est devenue un péril pour la France et pour la patrie. Après avoir servi d'instrument pour essayer de ruiner l'Eglise et le christianisme, il se pourrait bien que, par un juste retour des choses, elle ruinât ceux qui l'ont détournée de son véritable but, et devînt la complice la plus dévouée de ceux qui ne rêvent que révolution, désordre et anarchie. C'est la preuve de cette assertion que nous administre M. Maxe, dans ce volume, bourré de citations, de textes, et de faits. En trois parties, il étudie l'enseignement critique de l'école primaire, son enseignement positif et son action. Le tout se résume dans une irréligion et un athéisme proclamés avant tout ; un antipatriotisme et un antimilitarisme un peu moins affirmés, mais réels, et surtout une préférence non dissimulée pour le socialisme et le communisme plus ou moins révolutionnaires. C'est à cette dernière idée finalement que reviennent toujours ses idées en philosophie, en morale, en politique. Bien que privilégiés, beaucoup d'instituteurs se regardent comme très malheureux et souhaitent avidement l'arrivée du « grand soir ». Et c'est à de pareils cerveaux déséquilibrés que le peuple français doit obligatoirement confier l'éducation de ses enfants !

J. T.

La race slave, Statistique, Démographie, Anthropologie, par Lubor NIEDERLE, traduit du tchèque, par Louis LÉGER, de l'Institut. — Un vol. in-12, de XII-232 pp., avec une carte en couleurs. — Paris, F. Alcan, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

Puisqu'on parle quelquefois de panslavisme, il importe au plus haut point d'être exactement renseigné sur les forces dont dispose la race slave et sa distribution géographique. M. Lubor Niederle, professeur à l'Université de Prague, vient de publier sur ce sujet un ouvrage très étudié et fort savant, que M. Léger a mis à notre portée en en publiant une traduction française. L'auteur a compté dans la race slave sept groupes ou nations distincts dont il fait successivement la monographie au point de vue ethnique et anthropologique : les Russes, les Polonais, les Lusaciens, les Tchè-

ques et les Slovaques, les Slovènes, les Croates et les Serbes, et enfin les Bulgares. Le total des Slaves en l'an 1908 serait, d'après lui, d'environ cent trente-neuf millions. Une abondante bibliographie, et une carte à teintes très nettes rendra très utile cet important ouvrage.

J. T.

BERTHEM-BONTOUX. *Billets à ma Filleule.* — Un vol. in-12 de 335 pages. — Paris, Bloud, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

Nous serions tenté de regretter les beaux jours d'antan où l'imagination naïve des conteurs évoquait des fées autour des berceaux privilégiés. La jeune fille qui a reçu les *Billets à ma Filleule*, n'aura pas à se plaindre, car elle a eu la plus spirituelle et la plus aimable des marraines ; la délicieuse correspondance que nous venons de lire en est la preuve. Extrêmement avertie sur tous les détails de la vie contemporaine, habile à discerner, sous l'enchantement des apparences, ce qu'il y a de vain ou de ridicule, l'auteur nous fait part de son expérience dans ces lettres où la plume trotte la bride sur le cou, avec une entraînante allégresse. C'est le moins morose des livres d'éducation où se reflètent, comme dans un miroir, les gestes, les profils et quelquefois les grimaces de la société féminine. Avec quel humour la clairvoyante marraine devine et démasque les travers naissants ; comme elle chiffonne en un tourne-main les modes bizarres et tarabuste les mélancoliques qui ont du vague à l'âme, les bas-bleus qui risquent leur prose dans les feuilles à cinq centimes, les zélatrices indiscrètes, les snobinettes qui vont étaler d'audacieux chapeaux aux conférences à la mode. L'auteur est une enfant terrible ; ceux qui se sentent ridicules crieront volontiers à la médisance ; les jeunes filles désireuses de prendre de sérieuses leçons de goût liront ce livre avec profit et pour leur plus grand plaisir.

A. R.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18, Lyon.



VALEUR HISTORIQUE DES ÉVANGILES [1]

Notre foi en la réalité historique de Jésus-Christ, Fils de Dieu et sauveur des hommes, est basée sur une tradition qui, depuis les premiers siècles, vit dans le cœur de tous les chrétiens. L'Eglise est la gardienne de cette tradition, et les évangiles en sont la reproduction écrite. Que Jésus ait vécu sur la terre, et que les évangiles rapportent fidèlement les actions de sa vie et ses enseignements, c'est là pour nous des faits dont nous attestons la certitude. Il n'en a pas été de même pour les adversaires du christianisme, Juifs et païens d'autrefois, rationalistes d'aujourd'hui. Il serait trop long de rappeler, même brièvement, toutes leurs attaques contre Jésus et les évangiles; nous devrons nous borner à signaler les points de vue principaux.

I

Nous voyons déjà dans les évangiles les Juifs traiter Jésus d'imposteur, de suppôt du démon, et nous relevons dans leurs écrits les récits les plus infâmes sur lui et sur sa mère. Les premiers hérétiques, ébionites, gnostiques, ont nié, les uns la divinité de Jésus, les autres, la réalité de son corps ; tous ont plus ou moins mutilé ou défiguré les évangiles. Un philosophe païen, Celse, vivant vers 177-180, a attaqué méthodiquement les évangiles ; il prend leurs récits un à un et essaye de démon-

(1) Conférence prononcée aux Facultés catholiques le 5 février 1913.



trer que Jésus n'était pas un Dieu, mais un homme, et même un imposteur, qui n'a jamais fait les miracles qu'on lui attribue. Il accuse d'ailleurs les chrétiens d'avoir changé le premier texte des évangiles de trois ou quatre façons différentes, et autant de fois qu'ils le jugeaient à propos. D'autres philosophes païens, Porphyre, Hiéroclès et l'empereur Julien l'apostat répétèrent les attaques de Celse contre les évangiles et insistèrent surtout sur les divergences entre les récits évangéliques.

Nous pourrions mentionner, au moyen âge, les albigeois qui déniaient à Jésus toute réalité matérielle ; Scot Erigène, Abélard et Joachim de Flore, l'auteur de l'Evangile éternel, dont les doctrines ont plus ou moins défiguré les évangiles, et aussi le juif Averroès et ses disciples, ainsi que les néo-païens de la Renaissance.

Dans les temps modernes, il y aurait à relever des opinions en contradiction avec les enseignements des évangiles chez Luther, Zwingle, Calvin et les autres réformés ; chez les sociniens, les arminiens et surtout chez Spinoza. Nous mentionnerons seulement les attaques des déistes anglais contre la Bible, celles surtout d'Evanson contre les évangiles et les stupides plaisanteries de Voltaire, leur disciple.

Les systèmes, destructeurs de la valeur historique des évangiles, se multiplient en Allemagne, dès la fin du XVIIIe siècle. Reimarus, 1694-1768, fut l'initiateur de ce mouvement rationaliste. Il soutint que les évangiles avaient changé les enseignements de Jésus, défiguré les événements de sa vie. Après lui, Herder affirma qu'il n'y avait pas lieu de chercher de l'histoire vraie, objective dans les évangiles ; pour lui, ils racontent l'épopée sacrée de Jésus, le Messie, et la figure idéale de leur héros, son prototype se trouve dans les récits de l'Ancien Testament. D'après Paulus, tous les miracles évangéliques ont eu des causes naturelles et il essaye de les retrouver. Il serait amusant de vous exposer quelques-unes de ses explications ; cet allemand n'avait pas le sens du ridicule.

L'attaque la plus perfide contre les évangiles, et qui eut le plus de succès, a été celle de Strauss. Selon lui, les récits évangéliques ne sont pas historiques, car ils sont un tissu de contra-

dictions, un amas de faits miraculeux, par conséquent impossibles ; ce ne sont pas des faits arrivés réellement, mais des créations mythiques, dues à l'imagination populaire. Tout ce qu'on peut savoir de positif sur Jésus se réduit à ceci : Jésus est né en Palestine ; il a grandi à Nazareth et a été baptisé par Jean. Il a appelé à lui des disciples et a prêché à travers la Palestine ; il a annoncé le royaume messianique et s'est mis en opposition avec les pharisiens. Il a été crucifié à Jérusalem, victime de la haine des pharisiens.

Un autre Allemand, Bruno Bauer, alla encore plus loin : pour lui il n'y a aucune réalité historique dans les évangiles. Jésus est une création de l'évangéliste Marc, lequel a inventé aussi l'idée de Messie, et l'a personnifiée dans Jésus de Nazareth. Tout le Christianisme est sorti du cerveau de Marc. Quelques critiques hollandais, Loman, Pierson, van Manen ont soutenu des idées analogues. L'évangile primitif serait né chez les gnostiques ; il se réduisait aux faits suivants : Jésus-Christ, le fils de Dieu, descendu du ciel, est apparu à Capharnaüm ; il a prêché le royaume de Dieu, il a été transfiguré, il a souffert, il est mort, et il est ressuscité. Sur ce canevas, s'est exercée la spéculation mythologique, qui a réuni dans les évangiles les traits du Juste persécuté du livre de la Sagesse et de l'homme sage des stoïciens.

D'aprés Baur, les évangiles sont des écrits tendancieux représentant les deux partis, pétriniens et pauliniens, qui s'étaient élevés dans les premières communautés chrétiennes. Les disciples de Baur ont plus ou moins modifié ces vues : les uns les poussant à l'extrême, les autres les atténuant.

Ernest Renan à popularisé en France les hypothèses des rationalistes allemands, de Strauss, en particulier. La « Vie de Jésus », son ouvrage le plus connu est, de l'avis des savants compétents, dépourvu de toute valeur critique : Renan a fait de Jésus un doux rêveur, devenu fanatique et violent, à la suite de l'opposition des pharisiens. Il n'a pas craint de l'accuser de supercherie, même de mensonge. Jésus, d'après lui, n'a fait aucun miracle, puisque tout miracle est impossible.

Depuis un demi-siècle, on a surtout étudié les évangiles au moyen de la critique littéraire. Cette critique recherche les

sources des documents, étudie leur authenticité, leurs caractères littéraires et historiques, leur véracité, les rapports entre les écrits de même contenu. Elle peut être appliquée aux évangiles, à condition qu'elle le soit d'une façon scientifique, c'est-à-dire objective, en tenant compte de toutes les données. Mais ce n'est pas ainsi que l'ont pratiquée les critiques rationalistes ; ils se sont placés d'ordinaire à leur propre point de vue, cherchant à établir leur thèse sur des textes sélectionnés. Leur critique a donc été toute subjective, rejetant comme des interpolations les textes qui contredisaient leur système, et ne tenant compte que des données qui le favorisaient. Le résultat de cette tractation des textes a été une variété infinie d'hypothèses, qui se renversaient les unes les autres. On a vu se produire un va et vient de théories, émises par des critiques, auxquelles adhéraient d'autres critiques ; elles jouissaient d'une certaine faveur pendant quelque temps, puis émergeaient d'autres théories, qui les contredisaient ; ces dernières jouissaient d'une même fortune, puis cédaient la place à d'autres. Il serait trop long et fastidieux de passer en revue ces hypothèses contradictoires ; signalons seulement les résultats communs auxquels elles ont abouti ; c'est la nouvelle tradition que l'on prétend nous imposer au nom de la science, tradition qui ne durera pas même l'espace d'une génération.

Pour le IVe évangile, quelques critiques reconnaissent que plusieurs de ses récits proviennent d'un témoin oculaire et sont historiques en substance ; mais la plupart leur dénient toute valeur historique : d'après eux, tout y est allégorie et symbole. Cet évangile est une apologie de la foi en Jésus-Christ contre le judaïsme.

Les critiques accordent plus de valeur historique aux évangiles synoptiques, surtout à celui de saint Marc. Ce dernier reproduirait dans sa substance la tradition primitive, mais aurait ajouté au récit des détails légendaires, en particulier, les miracles, et aurait admis aussi des réflexions dogmatiques sous l'influence des enseignements de saint Paul. Luc aurait remanié ses sources, c'est-à-dire l'évangile de Marc et des recueils de discours et d.actions du Seigneur, de provenance hiérosolymitaine, pour les adapter aux croyances et aux

besoins de son temps. Matthieu a commenté et expliqué le texte de Marc d'après ses propres réflexions, principalement pour des motifs d'érudition scripturaire ou de foi plus développée ; son évangile est scripturaire, théologique et ecclésiastique. En résumé, les évangélistes ont christianisé les éléments traditionnels pour les rendre plus conformes à l'idée qu'on se faisait du Christ.

On s'est beaucoup félicité, en ces dernières années, d'un certain retour à la tradition, qu'on l'on relevait dans les travaux de Harnack, le protagoniste, à l'heure actuelle, de la critique allemande. En fait, il s'est borné à admettre que les évangiles ont été écrits plus anciennement que ne le supposaient les rationalistes, et à reconnaître la véracité substantielle des récits évangéliques, mais il continue à regarder comme légendaires tous les récits de miracles, racontés dans les évangiles. L'évangile de Matthieu est, d'après lui, une compilation des conceptions christologiques de la communauté primitive ; Luc est un crédule qui a accepté comme historiques tous les récits que lui faisaient le diacre Philippe et ses quatre filles, lesquelles étaient prophétesses, c'est-à-dire, d'après Harnack, des hallucinées. Marc, sans discerner ce qui était certain de ce qui était douteux, a tout accepté comme vrai. Harnack, on le voit, est encore très loin d'être un représentant de la tradition et ne peut être tenu pour l'un des nôtres.

Une nouvelle école critique a prédominé depuis quelques années ; c'est celle qui a dénié aux récits évangéliques et aux enseignements de Notre-Seigneur toute originalité et, par conséquent, en a diminué considérablement la valeur historique. D'après les tenants de cette école, ces récits et ces enseignements proviendraient en grande partie de l'Ancien Testament ou du judaïsme contemporain, ou reproduiraient des mythes antiques, babyloniens, bouddhistes et même grecs, et enfin ils seraient le produit de la réflexion chrétienne.

On est allé encore plus loin; on a soutenu que Jésus n'avait jamais existé. Vous pensez qu'une pareille négation ne mérite pas même un instant d'attention. Et bien, en mai 1910, s'est tenue à Berlin une conférence scientifique pour discuter le système de Drews, qui peut se résumer dans la proposition

suivante : Les évangiles ne contiennent pas l'histoire d'un homme réel, mais seulement le mythe d'un Dieu homme, Jésus revêtu de la forme historique, de sorte que, non seulement les prophètes d'Israël ainsi que les types du Messie dans l'Ancien Testament, Moïse, Elie et Elisée, mais aussi certaines représentations mythiques des peuples païens touchant la croyance à la divinité rédemptrice, ont fourni leur contribution à la figure idéale du Jésus chrétien. Les critiques et les théologiens allemands les plus connus ont discuté cette question et ont apporté des arguments pour et contre. On s'est séparé sans rien conclure. Depuis lors, de nombreux écrits ont paru sous ce titre plus ou moins modifié : Hat Jesus gelebt ? Jésus a-t-il vécu ? La polémique paraît être actuellement dans sa période décroissante.

Nous avons cru nécessaire de tracer cette esquisse des positions qu'a prises la critique touchant la valeur historique des évangiles pour justifier l'étude que nous allons vous présenter. Notre intention n'est pas de répondre dans le détail à toutes les objections, soulevées contre la crédibilité des récits évangéliques ; cet exposé serait légèrement fastidieux. Nous préférons traiter la question d'une façon positive, en démontrant directement que les évangiles sont des documents historiques, car nous pensons que cet exposé de la vérité résoudra toutes les objections. Nous allons donc présenter les faits dans leur développement historique : montrer d'abord l'existence d'une tradition évangélique, et prouver qu'elle a été reproduite sans déformation dans nos évangiles ; établir ensuite que les paroles et les actions de Jésus sont fidèlement rapportées dans les évangiles, que nous possédons tels qu'ils sont sortis des mains de leurs auteurs. Toutefois, afin de bien délimiter notre sujet, nous préciserons auparavant, d'une façon aussi exacte que possible, la nature du caractère historique des évangiles.

II

A une simple lecture nous constatons que les évangiles ne sont pas une histoire, une biographie de Jésus, telle que l'aurait écrite un historien. Le récit fragmentaire n'est pas régulièrement ordonné ; la liaison entre les divers épisodes du récit est souvent vague et artificielle ; le groupement des paroles de Jésus est plus logique qu'historique. Les évangiles ne donnent donc pas un récit suivi, complet, de la vie de Notre-Seigneur, mais plutôt un choix des événements ou des paroles de Jésus qui avaient le plus vivement impressionné les disciples. Tout dans ces écrits : faits et discours, tend à un but général, commun aux quatre évangélistes et à un but, particulier à chacun d'eux. Le but général des évangiles s'explique par leur origine commune, la prédication apostolique, ainsi que nous le dirons plus loin. Or, celle-ci s'attachait surtout à prouver que Jésus était le Messie, annoncé par les prophètes, qu'il était le Fils de Dieu, devenu homme pour sauver les hommes. Elle ne rapportait que les événements et les discours qui promouvaient dans l'esprit et dans le cœur des auditeurs la croyance en Jésus, Messie rédempteur, mort et ressuscité. Pour s'en convaincre, il suffira de se reporter au résumé que nous ferons de la catéchèse primitive, thème commun des évangiles synoptiques.

De plus, chacun des évangélistes, s'adressant à un groupe particulier de lecteurs, a dû s'adapter à leur esprit et, tout en reproduisant la catéchèse commune, la traiter d'une façon qui répondait aux besoins de ses lecteurs, ou y ajouter des faits ou des paroles que chacun d'eux tenait de traditions particulières. Nous ne savons pas exactement comment ont été formés nos évangiles synoptiques ; nous savons seulement qu'ils proviennent de la tradition primitive, en partie orale, en partie écrite. Mais celle-ci a pu être transmise sous diverses formes, reproduisant toutes des souvenirs authentiques. Pour les paroles, il semble bien que certaines d'entre elles ont été prononcées à diverses reprises, par Notre-Seigneur et sous des formes légèrement différentes : ces répétitions expliquent les

divergences que l'on relève dans les évangiles, qui reproduisent chacun une tradition, rapportant l'une ou l'autre de ses paroles. De plus, utilisant les matériaux que la tradition leur transmettait à l'état dispersé, les évangélistes les coordonnaient ; ils les complétaient les uns par les autres, les adaptaient à leur but et les rédigeaient dans leur style propre. Ils ont ainsi chacun leur manière spéciale d'exposer certains événements ou de rapporter les paroles du Seigneur.

Nous ferons observer que cette façon de raconter les faits et de redire les paroles n'est en aucune manière incompatible avec la véracité historique des évangiles, puisque ni les faits ni les paroles n'ont été inventés par les écrivains, mais que, dans l'ensemble des souvenirs authentiques des premiers disciples, les évangélistes ont simplement choisi les uns et laissé les autres. Remarquons, en outre, que les changements de forme que les évangélistes font subir à leur matière traditionnelle, n'atteignent en rien la substance des faits et des discours, pas plus que leur signification générale. La vie et l'enseignement de Jésus restent identiques dans les trois évangiles synoptiques.

Un exemple fera comprendre cette façon de procéder des évangélistes et prouvera que, sans altérer les faits, ils peuvent les adapter à leur but. Examinons les récits de la mort et de la résurrection de Jésus ; ils ont un caractère historique très marqué et sont reproduits presque identiquement par les quatre évangiles, mais avec des nuances particulières.

Saint Matthieu écrivait pour les chrétiens issus du judaïsme et aussi pour les Juifs ses frères, non convertis. Or, pour leur démontrer que Jésus était le Messie, il fallait surtout s'appuyer sur les Ecritures ; la preuve scripturaire était pour des Juifs la plus décisive. L'évangéliste insistera donc sur les traits de la vie de Jésus et de sa passion qui ont été prédits par les prophètes et qui ont leur correspondance dans l'ancien Testament. Il prouvera que le salut qui avait été promis aux Juifs leur était maintenant refusé à cause de la conduite des grands-prêtres et des pharisiens qui n'avaient pas voulu reconnaître Jésus comme le Messie et qui, fermant les yeux à l'évidence, avaient essayé de tromper le peuple sur la résurrection de Jésus.

Saint Marc, qui publie son évangile chez les Romains, rapporte des traits intéressant particulièrement ceux-ci : la demande de Pilate au centurion s'il y avait longtemps que Jésus était mort, et la réponse affirmative de celui-ci. Il s'attachera à montrer à ses lecteurs par des preuves tangibles que Jésus était réellement ressuscité, et donc qu'il était Fils de Dieu, ce qu'il a voulu établir dans tout son évangile. Il l'affirme au début de son livre : Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu, et la suite du récit prouve le bien fondé de cette affirmation préliminaire.

Saint Luc écrivait pour des lecteurs grecs, qui ne croyaient pas à la résurrection des morts. Il a donc rapporté plus que les autres évangélistes des apparitions du Seigneur ; il en mentionne quatre différentes : une à deux disciples d'abord, une à Pierre et deux autres à de nombreux témoins. Il ajoute même que Jésus prouva sa résurrection à ses disciples en leur apparaissant pendant quarante jours. A ceux qui prétendaient que ces apparitions étaient celles d'un fantôme, ou d'une âme dépouillée de son corps, il répond par les paroles de Jésus, qu'il n'est pas un esprit sans corps, qui veut qu'on le touche, qui demande aux apôtres s'ils ont quelque chose à manger, et mange le morceau de poisson rôti qu'on lui a offert. Il serait possible de montrer que tout l'évangile de saint Luc est écrit en fonction de cette doctrine : Jésus est le salut pour toutes les nations, salut mérité par sa mort, et dont sa résurrection nous est un gage.

Il suffit de lire le récit du IVe Evangile sur la mort et la résurrection de Jésus, pour constater qu'il s'adapte bien, au point de vue général de l'auteur, et à ce qu'il veut démontrer à ses lecteurs. De là les déclarations de Jésus à Pilate et l'insistance de l'auteur à donner toutes les preuves de la résurrection du Seigneur. Il rappelle qu'il a constaté lui-même que le tombeau, où Jésus avait été enseveli, était vide ; il rapporte quatre apparitions du Seigneur, dont trois à plusieurs disciples, et s'applique à démontrer de diverses façons que le corps de Jésus ressuscité était identique au corps de Jésus, supplicié et mort sur la croix. Il répondait ainsi aux hérétiques de son temps, en particulier aux docètes.

Il ressort très nettement de cette façon de rapporter les récits de la résurrection de Jésus que les évangélistes sont des témoins d'un fait historique, mais, en même temps, des apologistes qui veulent, chacun à leur manière, enseigner cette vérité : Jésus, Fils de Dieu, est ressuscité avec le corps qu'il avait eu pendant sa vie mortelle.

Si nous tenons compte de ces observations, qui nous expliquent le caractère historique des évangiles, nous conclurons avec M. Venard (1) : Il est assez difficile de reconstruire rigoureusement l'histoire de Jésus avec les matériaux que nous fournissent les évangiles, mais ils nous donnent ce qui est plus précieux qu'une histoire, scientifiquement rédigée, un portrait du Christ « d'une ressemblance telle, nous dit M. Jülicher, qu'un maître historien, équipé de tous les secours de la science, et initié à toutes les techniques de son art, ne ferait pas mieux pour la figure la plus aimée (2). »

III

Ainsi donc, les évangiles sont des écrits apologétiques, basés sur des faits historiques et ils sont tels parce qu'ils reproduisent la catéchèse apostolique, laquelle était une apologie de la foi en Jésus-Christ. La preuve que les évangiles sont la reproduction de la catéchèse apostolique ressortira de la démonstration que nous allons faire. Il est, par conséquent, nécessaire de retrouver, dans la mesure du possible, cette catéchèse apostolique, d'établir qu'elle n'a pas altéré les actions et les paroles du Seigneur, et qu'elle-même n'a pas été déformée par les évangélistes.

Nous possédons les grandes lignes de la prédication apostolique dans les Actes des apôtres et dans les épîtres de saint Paul.

Notre-Seigneur avait ordonné à ses apôtres de répéter ce qu'il leur avait dit : Ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le au

(1) *Revue du clergé français*, t. LXVII, p. 401, Paris 1911.
(2) *Einleitung in das Neuen Testament*, p. 331. Tübingen, 1906.

grand jour, et ce que je vous dis dans l'oreille, publiez-le sur le toit, MT, X, 27. « Vous serez, dit-il à ses apôtres, mes témoins à Jérusalem et à Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » *Act.* I, 8. Car la doctrine de Jésus était destinée à l'humanité tout entière. « Allez, dit le Seigneur à ses apôtres, faites disciples toutes les nations... leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. » MT, XXVIII, 19, 20.

Les apôtres ont obéi à cet ordre de leur maître. Et nous voyons, le jour de la Pentecôte, l'apôtre Pierre, dès qu'il a reçu le Saint-Esprit, annoncer Jésus-Christ. Il continue ses enseignements le lendemain et les jours suivants. Or, cette prédication apostolique, telle qu'elle nous est rapportée dans les dix premiers chapitres des Actes, portait sur Jésus de Nazareth, sur les miracles, les prodiges et les signes que Dieu avait opérés par lui, et principalement sur sa mort et sur sa résurrection. Saint Pierre lui-même nous donne un résumé de ce qu'a été cette première prédication ; c'est en réalité un évangile abrégé.

« Vous savez, dit-il à Corneille et aux personnes réunies dans la maison de celui-ci, ce qui est arrivé dans toute la Judée en commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a prêché, comment Dieu a oint d'Esprit Saint et de puissance Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient opprimés par le diable, parce que Dieu était avec lui. Et nous sommes témoins de toutes les choses qu'il a faites dans le pays des Juifs et à Jérusalem, lui qu'ils ont même fait mourir en le pendant au bois. Dieu l'a ressuscité le troisième jour, et a permis qu'il fût manifesté non à tout le peuple, mais aux témoins, qui avaient été auparavant choisis par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il a été ressuscité d'entre les morts. Et il nous a ordonné de prêcher au peuple et de témoigner que c'est lui qui a été désigné par Dieu comme juge des vivants et des morts ; c'est à lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui reçoit le pardon des péchés par son nom ». *Act.* X, 37-43. Parlant aux juges du sanhédrin, Pierre caractérise sa propre prédication : « Il dit ce qu'il a vu et entendu ». *Act.* IV, 2.

C'est de saint Paul surtout que nous apprendrons ce qu'était la catéchèse apostolique, et son témoignage prouve jusqu'à l'évidence la valeur historique des évangiles puisque nous allons retrouver dans ses épîtres les principaux faits de la vie de Jésus et l'essentiel de sa doctrine, tels que les rapportent les évangiles. Or, les épîtres de saint Paul sont, de l'avis de la très grande majorité des critiques, des documents authentiques, et ils sont de première importance, car ils sont presque contemporains des événements : la première épître que nous avons, a été écrite aux environs de l'an 50, par conséquent une vingtaine d'années après la mort du Christ. Paul n'avait probablement pas vu Jésus pendant sa vie mortelle ; en tout cas, ce n'est pas comme témoin oculaire ni auriculaire qu'il prêche l'Evangile. Il a été instruit directement par le Seigneur et surtout par les apôtres et les disciples. Il distingue très nettement ces deux sources d'information, mais c'est assez rarement qu'il fait appel à la première. Le passage le plus important, où il la mentionne, est celui qui rapporte l'institution de l'eucharistie, I *Cor.*, XI, 23. D'ordinaire, Paul parle d'après la tradition orale, et il le dit très nettement dans son épître aux Corinthiens : Je vous ai transmis avant toute chose ce que j'avais aussi reçu.

Nous pouvons donc, en rassemblant toutes les allusions qui sont contenues dans les épîtres de l'apôtre sur la vie et les enseignements du Seigneur, retrouver les grandes lignes de la catéchèse primitive. Ce ne sont ordinairement que des allusions, car, dans aucune de ses épîtres, Paul n'a tracé une biographie de Jésus ; il écrivait à des fidèles qui la connaissaient bien et à qui un mot ou une phrase suffisait pour en réveiller le souvenir.

Voici, en résumé — j'abrège beaucoup, — ce que nous pouvons dégager des lettres de l'apôtre ; Jésus est né de la race de David selon la chair ; il est né d'une femme, de parents israélites ; il a vécu pauvre, quoique riche; bien qu'étant en forme de Dieu, il a pris la forme de l'esclave. Il fut doux et modeste ; il n'a point cherché sa propre satisfaction ; il s'est soumis à la Loi ; il n'a pas connu le péché, II *Cor.* V, 21 ; il a substitué le baptême à la circoncision, *Col.* II, 12.

La mort et la résurrection de Jésus-Christ étaient, avons-nous dit, l'objet principal de la prédication apostolique ; il en est de même pour saint Paul. Il dit qu'il n'a voulu connaître que Jésus et Jésus crucifié, I *Cor.* II, 2 ; il l'avait décrit aux Galates comme s'il avait été crucifié sous leurs yeux, *Gal.* III, 1. C'est devant Pilate que Jésus a rendu témoignage dans une belle déclaration, I *Tim.* VI, 13 ; il a été immolé comme agneau pascal, I *Cor.* V, 7 ; il a institué l'eucharistie dans la nuit où il fut livré, et Paul relate en détail cette institution, I *Cor.* XI, 23-29 ; mais il note que ceci lui avait été révélé par le Seigneur, I *Cor.* XI, 23. Les princes de ce monde ont crucifié Jésus, I *Cor.* II, 8 ; ce sont les Juifs qui l'ont fait mourir, I *Th.* II, 15 ; il a été pendu au bois, *Gal.* III, 13 ; il est mort sur la croix, *Philip.* II, 8 ; il est mort pour nos péchés, *Rom.* V, 6 ; VIII, 34, etc. ; il est mort, il a été enseveli, et il est ressuscité le troisième jour, I *Cor.* XV, 3, 4, et Paul raconte les diverses apparitions de Jésus à Pierre, aux apôtres et aux disciples. Cf. *Rom.* I, 4 ; VI, 5, 9 ; VIII, 34 ; II *Cor.* V, 15, etc.; Il fait allusion à l'ascension du Christ, I *Tim.* III, 16.

Paul rappelle aussi des paroles du Seigneur : « A ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, qu'une femme ne se sépare pas de son mari et qu'un mari ne répudie pas sa femme », Mt XIX, 6 ; Mc X, 9 ; I *Cor.* VII, 10. Le Seigneur prescrit à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile, Mt X, 10 ; Lc X, 7 ; I *Cor.* IX, 14. « Tu es inexcusable, ô homme, écrit Paul aux Romains, toi qui juges, car en jugeant les autres tu te condamnes toi-même ». C'est un souvenir de la parole du Seigneur : Ne jugez point afin de n'être pas jugé. Il en est de même de cette observation de l'apôtre : Celui qui nous rejette ne rejette pas un homme, mais Dieu qui nous a envoyés, et de cette exclamation : Quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter les montagnes, qui rappellent des paroles de Jésus. Il serait possible de relever encore beaucoup d'autres passages des épîtres pauliniennes, qui se rapprochent des paroles du Seigneur ; ils sont trop nombreux pour que nous les citions tous.

On pourrait retrouver de même, dans les épîtres de saint

Pierre, de saint Jacques, de saint Jean, dans l'épître aux Hébreux, des traces de cette catéchèse orale.

Voici comment Holtzmann (1), le principal représentant, en Allemagne, de la critique rationaliste, juge cette catéchèse : « La tradition synoptique écrite doit ses caractéristiques les plus frappantes à ce fait qu'elle a grandi pendant longtemps oralement, et qu'elle est le produit du souvenir des communautés : en premier lieu de la communauté de Jérusalem, où les principaux témoins de la vie de Jésus étaient réunis et échangeaient leurs pensées ; puis de celle de la chrétienté à l'intérieur et à l'extérieur de la Palestine, où les paroles et les actions de Jésus avaient été portées dans le cadre esquissé où elles furent conservées avec soin. »

III

Tel n'a pas été le jugement de tous les critiques rationalistes sur la valeur historique de la tradition primitive ; il en est qui ont prétendu que cette tradition avait été plus ou moins altérée et de diverses façons par les premiers chrétiens. On a voulu découvrir dans l'élaboration de cette tradition l'influence des prophéties et des récits de l'Ancien Testament, la présence d'éléments légendaires et l'introduction de concepts théologiques sur la personne de Jésus-Christ.

Nous ferons tout d'abord une observation qui nous paraît essentielle. La catéchèse apostolique s'est formée immédiatement après la résurrection du Seigneur, et déjà, dans cette première catéchèse, que nous venons d'esquisser, on retrouve les traits essentiels de ce qu'elle sera plus tard, lorsqu'elle aura été reproduite dans les évangiles. Elle semble, d'ailleurs, avoir été écrite de très bonne heure, du moins par fragments. Dans ces conditions, y a-t-il eu, entre le jour de la Pentecôte, où l'apôtre Pierre donna les premiers linéaments de cette catéchèse et les premières rédactions de la catéchèse orale, un espace de temps

(1) *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, I, p. 20. Tübingen, 1901.

suffisant pour laisser naître et s'imposer à la conscience chrétienne des doctrines diamétralement opposées à celles que l'on dit avoir été exclusivement enseignées par Jésus-Christ? Ces légendes sur le Christ auraient-elles pu se former en quelques années dans un milieu où vivaient bon nombre de personnes, qui avaient vu le Seigneur et vécu avec lui pendant sa vie mortelle? Saint Luc nous dit, au début de son évangile, que la tradition des faits évangéliques lui vient de ceux qui ont été témoins oculaires dès le commencement de la vie de Jésus.

En outre, cette catéchèse, avons-nous dit, était la reproduction de la prédication apostolique. Or, les apôtres, ou tout au moins Pierre, Jacques et Jean, vivaient encore à Jérusalem pendant les années où elle s'est élaborée, c'est-à-dire pendant les dix ans qui ont suivi la mort de Jésus, où ils revinrent encore, lors du Concile de Jérusalem, vers l'an 50. Quelques années plus tard, Paul nous apprend qu'à l'époque où il écrit sa première épître aux Corinthiens, c'est-à-dire vers l'an 54, la plupart des cinq cents frères, qui ont vu Jésus ressuscité, vivaient encore. Tant que ces témoins de la vie du Seigneur ont vécu, la catéchèse a-t-elle pu être altérée? Par qui, d'ailleurs l'aurait-elle été, et si elle l'avait été, au lieu d'un ensemble cohérent de faits et de paroles où tout s'unit pour retracer un portrait vivant du Christ, comment n'aurions-nous pas, plutôt, un ramassis de faits ou de paroles différents ou même contradictoires? On sait à quel point sont divergents et fantaisistes les récits dus à l'imagination populaire.

Enfin, ces concepts théologiques sur la personne du Christ étaient-ils compatibles avec la mentalité des premiers fidèles? N'oublions pas que la communauté où s'est formée la catéchèse primitive était toute juive, composée de Juifs de Jérusalem ou de la Diaspora ; ce n'est que plusieurs années après la prédication de la Pentecôte que l'Evangile fut annoncé aux Grecs, à Antioche. Or, ces Juifs, monothéistes stricts, étaient-ils capables d'avoir même conçu l'idée d'un Fils de Dieu, fait homme, si celle-ci n'avait pas été enseignée par le Seigneur? Nous pouvons donc, *a priori*, rejeter toute altération de la catéchèse apostolique par la première génération chrétienne.

Mais cette première tradition n'a-t-elle pas été modifiée dans la manière citée plus haut, par suite du développement de la foi chrétienne, lequel serait dû à l'introduction dans les milieux chrétiens d'éléments nouveaux, les Juifs convertis, et surtout l'apôtre Paul? Et cette modification primitive ne se retrouve-t-elle pas dans nos évangiles ? En d'autres termes, est-ce que les évangélistes n'auraient pas reproduit ces développements de la foi chrétienne et non la pure catéchèse? N'auraient-ils pas aussi, eux-mêmes, contribué à l'altération de cette catéchèse?

IV

Examinons les divers points sur lesquels on soutient que la catéchèse apostolique aurait été altérée. Et d'abord, certains récits évangéliques ou même quelques paroles de Jésus ne seraient pas historiques ,et proviendraient d'une interprétation des prophéties de l'Ancien Testament ; la prophétie aurait suggéré le fait ou les paroles ; l'évangéliste a cru arrivé ce qu'il imaginait prédit. Plusieurs passages de l'évangile de saint Matthieu auraient donné prétexte à cette objection. A douze reprises différentes, il affirme que tel fait a eu lieu afin que fût accompli ce qu'avait déclaré le Seigneur par le prophète ou ce qui avait été dit par les prophètes ou par le prophète Isaïe. Or, ni saint Marc ni saint Luc n'emploient cette formule stéréotypée. Une seule fois, nous lisons dans saint Marc, XV, 28 : Ainsi fut accomplie l'Ecriture disant : Il sera compté parmi les impies, et encore ce passage est-il omis par les meilleurs témoins du texte des évangiles.

Et même, dans plusieurs passages où les trois évangélistes rapportent des actions ou des paroles de Jésus, saint Matthieu ajoute : Afin que fût accompli ce qui a été dit par le prophète, tandis que les deux autres s'abstiennent. La conclusion est facile à tirer. Le fait ou les paroles sont historiques, puisqu'ils sont rapportés par les trois évangélistes. Saint Matthieu a voulu confirmer leur authenticité par l'autorité des prophètes, parce que, s'adressant à des Juifs, la preuve scripturaire était

pour eux la plus décisive. Ces rappels de l'Ancien Testament sont pour ainsi dire des références mises en marge des récits. Saint Matthieu a peut-être utilisé un recueil des prophéties messianiques, qui existait, croit-on, au premier siècle.

Déjà saint Pierre, dans ses premières prédications aux Juifs, sur la mort et la résurrection de Jésus, avait prouvé qu'en lui s'étaient réalisées les prophéties. Le diacre Etienne, parlant devant le sanhédrin, avait commencé à prouver que toute l'histoire du peuple d'Israël aboutissait à Jésus, mis à mort par les Juifs, comme l'avaient été les anciens prophètes. Le diacre Philippe a converti le trésorier de la reine d'Ethiopie en lui annonçant que le Juste dont parlait Isaïe dans le passage qu'il lisait, était Jésus. C'est aussi aux prophètes qu'en appelle Paul pour prouver à Festus et au roi Agrippa que Jésus était le Messie. Ce rappel des prophètes est donc une méthode juive pour établir un fait ; on n'invente rien, on adapte simplement une preuve à une certaine catégorie de lecteurs. Et l'on remarquera que ces rappels sont extérieurs au récit évangélique, et ne font pas corps avec lui.

Nous devons donc conclure que ce procédé d'argumentation n'altère en rien la véracité des faits et des paroles évangéliques. Faisons observer que l'évangéliste Matthieu a peu usé, en définitive, de ce procédé d'argumentation ; en dehors des sept premiers chapitres de son évangile où il s'en sert neuf fois, il ne l'a plus utilisé que trois fois : à propos de l'ânesse sur laquelle Jésus devait faire son entrée à Jérusalem, de son arrestation et de l'argent donné à Judas pour sa trahison. Et pourtant, dans les psaumes XXII et LXIX, où sont décrites les souffrances du Juste mourant, et dans le chapitre LIIIe d'Isaïe sur le serviteur de Jahvé, saint Matthieu aurait pu trouver de nombreux traits pour enrichir les récits de la passion et de la mort de Jésus. Pourquoi l'évangéliste a-t-il laissé de côté des détails très pittoresques, sinon parce qu'ils ne répondaient pas à ce qui était réellement arrivé ? Et observons que, même pour ceux qui réalisent cette description anticipée, saint Matthieu ne fait pas remarquer que le psalmiste ou le prophète en avait déjà parlé.

Nous ne nierons pas cependant que, pour quelques détails, la prophétie n'ait exercé, dans des limites très restreintes, une

certaine influence sur la rédaction du récit évangélique. Voici un exemple donné par Mgr Batiffol (1) : « Saint Marc, xv, 23, écrit que les bourreaux offrent à Jésus avant de le crucifier du « vin mêlé de myrrhe ». Saint Matthieu, XXVII, 34, reproduit ce détail, mais il parle de vin « mêlé d'herbe amère ». Dans les deux textes, il s'agit de vin aromatisé : mais comme, évidemment, la myrrhe qui est une résine n'est pas une herbe, on se demande d'où vient ce désaccord entre Marc et Matthieu, et l'on suppose que Matthieu s'est référé à un texte prophétique, pris au psaume LXIX, 22, où le juste persécuté dit :

Pour nourriture, ils me donnent l'herbe amère,
Dans ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre.

Et cette supposition est plausible, d'autant que dans certains manuscrits de Matthieu, les copistes ont prolongé la pensée de Matthieu et écrit vinaigre à la place de vin. Je ne me prononce pas, je raisonne sur des possibilités, mais je dis : Supposé que le texte du psalmiste ait influé sur la rédaction de Matthieu, où voit-on que ce texte du psalmiste ait inspiré à Marc l'épisode si parfaitement historique du vin myrrhé, dont Jésus refuse de boire, alors que nous savons, d'ailleurs, que l'usage était en effet d'offrir aux condamnés, au moment de leur supplice, un cordial, peut-être un narcotique de ce genre ? »

On saisit sur le vif dans cet exemple, la preuve que cet appel aux prophéties ne crée pas le fait, mais plutôt l'adapte à celles-ci. De ce qu'un fait a été prédit et qu'on signale cette prédiction, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas réel. Nous conclurons donc que la vérité historique des actions et des paroles de Jésus reste entière, bien que, dans un but apologétique, on ait rappelé à propos de quelques-unes d'entre elles des prophéties de l'Ancien Testament.

Mais les évangélistes se faisant l'écho de l'imagination populaire, n'ont-ils pas grossi la tradition primitive en y insérant des récits mythiques et légendaires ? Ont-ils emprunté aux traditions babyloniennes, perses ou hindoues, des mythes anciens qui, transformés plus ou moins, ont abouti à la figure

(1) *Orpheus et l'Evangile*, p. 253, Paris, 1910.

de Jésus, telle que nous la trouvons dans nos évangiles? Faudrait-il voir l'origine des récits de l'enfance de Jésus dans la légende du Bouddha, ou retrouver ceux de la mort et de la résurrection du Seigneur dans certains rites babyloniens ou phéniciens, ou dans les mystères grecs? Je ne m'arrêterai pas à examiner ces hypothèses, car elles manquent obsolument de valeur scientifique, comme l'a très bien montré mon savant collègue, M. Valensin, dans les conférences qu'il a données ici il y a deux ans.

Admettrons-nous l'introduction de faits légendaires dans les évangiles? Mais, tous les récits de miracles sont qualifiés de légendaires. Le miracle est, on peut le dire, la pierre d'achoppement des rationalistes ; d'après eux, le miracle est impossible, et doit, en conséquence, partout où on le rencontre, être regardé comme le produit de l'imagination populaire. C'est un véritable parti-pris. Et pourtant, un miracle est un fait visible et tangible, qui peut être tenu pour un fait historique. Toute la question est de savoir si le miracle est attesté par des témoignages concordants et dignes de foi. Or, il en est bien ainsi pour les miracles évangéliques. Il est inutile de revenir sur cette démonstration, qui a été faite bien des fois, et l'a été d'une façon scientifique par notre ancien collègue, M. Bourchany, dans ses conférences de l'hiver 1910.

Examinons seulement la position que prennent actuellement les critiques à l'égard des récits de miracles. Et d'abord, ils ne soutiennent plus que les évangiles sont dénués de toute valeur historique parce qu'ils racontent des miracles. «Rejeter, dit Harnack, des récits comme inutiles ou les transporter à une époque postérieure parce qu'ils relatent des miracles, c'est là un préjugé. » De plus, les critiques s'accordent à accepter un bon nombre de récits miraculeux comme possédant un fond historique. Jésus a guéri des malades, des possédés, opéré des cures merveilleuses, mais, d'après eux, ce sont des faits naturels. Les autres miracles sont des produits du symbolisme ou de la fiction. Et cependant, les évangélistes racontent ces miracles que l'on prétend symboliques ou fictifs de la même façon que les autres faits, que l'on tient pour naturels et partant historiques. Pour les premiers comme pour les seconds,

ils rapportent ce qu'ils trouvent dans la catéchèse primitive, c'est-à-dire dans le récit de témoins oculaires. On ne peut soutenir que la catéchèse primitive ne contenait pas de récits de miracles et que ce n'est que peu à peu que la foi chrétienne fit de Jésus un thaumaturge. S'il en eût été ainsi, il y aurait eu, nécessairement, pendant un certain temps, une prédication évangélique qui ne racontait aucun miracle. Mais alors, reste-t-il un espace de temps suffisant entre cette prédication et la rédaction de la catéchèse, ou, si l'on veut, la rédaction des évangiles pour que cette floraison de récits miraculeux ait pu naître, et s'imposer à la conscience chrétienne? En outre, cette supposition d'une prédication primitive sans miracles ne tient pas debout, puisqu'il est avéré que saint Pierre a prêché, dès le jour de la Pentecôte, la résurrection de Jésus-Christ, le plus grand de tous les miracles et la base de notre foi.

Nous conclurons que l'historicité des faits naturels que racontent les évangiles garantit celle des faits surnaturels : le naturel et le surnaturel étant intimement liés dans les évangiles et, par conséquent, indissociables.

La critique rationaliste refuse encore toute valeur historique aux évangiles sous prétexte que leurs récits ne sont que la reproduction des actions et des paroles de Jésus, idéalisées par la conscience chrétienne sous l'influence de la croyance à la messianité de Jésus. D'elle proviendrait l'origine surnaturelle que l'on a attribuée à Jésus, l'idée que ses miracles prouvaient qu'il était le Fils de Dieu, les paroles affirmant l'universalité du salut pour tous les hommes, que l'on a mises dans la bouche du Seigneur. Et cette transformation du concept de la personne de Jésus-Christ se serait opérée en partie sous l'influence de l'enseignement de saint Paul.

Ce travail de la conscience chrétienne est une supposition qui n'est appuyée d'aucune preuve, sauf celle dont nous allons parler. Nous refusons donc d'y croire. Nous ferons, en outre, observer que, bien avant que Paul ait pu exercer une influence quelconque sur la conscience chrétienne, les sources évangéliques étaient déjà rédigées ; ce n'est donc pas sur elles qu'elle a pu s'exercer : ce ne pourrait être que sur les évangiles. Aussi a-t-on soutenu, et c'est la seule preuve que l'on ait donnée,

que l'influence de saint Paul se décelait dans l'évangile de saint Marc. « Son évangile, dit Loisy (1) est une interprétation paulinienne, volontairement paulinienne de la tradition primitive ». Tout le récit évangélique de Marc, ont soutenu divers critiques, a été organisé pour établir les conceptions pauliniennes. Examinons brièvement cette hypothèse.

En premier lieu, si l'évangéliste Marc a subi l'influence de l'apôtre des Gentils, celle-ci doit se manifester d'abord dans la langue de son évangile. Il est reconnu que Marc a reproduit la catéchèse de l'apôtre Pierre, qui était la catéchèse primitive, celle qui eut le plus d'extension, puisque nous la retrouvons dans les trois synoptiques, mais ayant vécu longtemps avec saint Paul, l'ayant entendu répéter la catéchèse aux Juifs et aux païens qu'il évangélisait, il est possible qu'il ait employé les termes dont Paul usait dans sa prédication. Cela n'altérerait en rien d'ailleurs la valeur historique de ses récits. Or, cette influence littéraite de Marc sur Paul est très réduite, si tant est qu'elle ait même existé. Si nous mettons en parallèle l'évangile de Marc avec ceux de Matthieu et de Luc, nous constatons qu'ils reproduisent tous les trois une catéchèse commune, et que les divergences de termes ne proviennent pas d'une modification, que Marc aurait effectuée sous l'influence paulinienne.

Si nous entrons un peu dans le détail, nous constatons que l'on ne relèvera aucune phrase ou même aucun membre de phrase commun à Marc et aux épîtres pauliniennes. Quant aux expressions, il y en a certainement beaucoup qui sont identiques chez Marc et chez Paul, mais le premier les a-t-il empruntées au second? On a cité l'emploi du terme δύναμις, puissance, dans ce passage de Marc, VI, 14 : C'est pour cela que les puissances miraculeuses agissent en lui, terme que Paul emploie aussi dans l'épître aux Galates, III, 5 : L'Esprit qui opère des miracles en vous. On pourrait faire observer que le terme δύναμις n'est pas employé dans ces deux passages, exactement dans le même sens. Mais constatons, ce qui est décisif, que si quelqu'un est l'emprunteur, c'est Paul, car la

(1) *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 116, Ceffonds, 1908.

phrase de Marc se retrouve littéralement dans Matthieu, ce qui prouve qu'elle faisait partie de la catéchèse primitive. On pourrait citer d'autres exemples qui nous conduiraient aux mêmes conclusions.

Nous devons admettre cependant qu'il est des expressions que seuls, Marc et Paul, ont employées, mais elles sont trop peu nombreuses, une huitaine en tout, pour établir une dépendance littéraire du premier au second, et cela d'autant moins que ces expressions, comme le fait remarquer le P. Lagrange (1) ne comportent aucune doctrine spécifiquement paulinienne et qu'au contraire, les termes vraiment pauliniens, tels que δικαιοσύνη, δικαιοῦν, καθαρός, πιστός, ne se trouvent pas dans saint Marc.

Admettrons-nous l'influence des doctrines pauliniennes sur saint Marc? Encore moins. Examinons quelques-unes des doctrines que l'on qualifie de spécifiquement pauliniennes. En première ligne, vient la doctrine de la mort rédemptrice du Christ. Il est vrai qu'elle se retrouve dans Marc, X, 45 : Le Fils de l'Homme est venu pour donner sa vie en rançon pour plusieurs. Et, encore dans Marc, XIV, 24, lors de l'institution de l'Eucharistie, Jésus dit : Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est répandu en faveur de beaucoup. — Mais on a les mêmes textes dans saint Matthieu, ce qui prouverait que cette doctrine était dans la catéchèse apostolique et, par conséquent, qu'elle a été enseignée par Jésus. Ce qui est particulier à saint Paul, c'est le mode d'appropriation individuelle de cette mort : Dieu, écrit-il aux Romains, III, 25, Dieu avait établi Jésus-Christ à l'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang. Or, saint Marc n'enseigne nulle part cette doctrine spécifiquement paulinienne.

On a soutenu aussi que l'universalisme de Marc serait un souvenir de l'enseignement de Paul. En fait, c'est Jésus-Christ qui, le premier, a enseigné que l'Evangile devait être prêché à tous les peuples et que tous étaient appelés au salut. Saint Matthieu et saint Luc sont encore plus affirmatifs que saint Marc sur ce point, ce qui prouve que l'universalisme fai-

(1) *Evangile selon Saint Marc*, p. CLIII, Paris, 1911.

sait partie de la catéchèse primitive. Ce qui est particulier à saint Paul, c'est que les Gentils pouvaient être sauvés sans être astreints aux observances légales ; or, nous ne trouvons rien de semblable dans saint Marc, ni dans saint Matthieu ou dans saint Luc.

On a prétendu enfin que Marc, disciple de Paul, avait voulu exalter son maître aux dépens des autres apôtres et que, dans ce but, il avait fait ressortir avec insistance, dans son évangile, l'inintelligence de ces derniers. Il serait étonnant que Marc ait eu l'intention qu'on lui prête par amour pour son maître Paul, car enfin il a été tout d'abord le disciple de Pierre, qui l'appelle même son fils, et avec qui il a vécu probablement plus longtemps qu'avec Paul. Or, c'est Pierre, on le sait, qui a été le plus maltraité dans l'évangile de Marc ; il y est même appelé Satan. « Sur ce, fait remarquer avec raison le P. Lagrange (1), toute l'antiquité et même les temps modernes ont admiré la sincérité des évangélistes et spécialement de Marc. qui a mis dans une lumière si crue l'incapacité naturelle et les défaillances des apôtres de la nouvelle religion. On ne s'expliquait un pareil procédé de la part d'un disciple que par le respect des droits de la vérité. Et cette vérité paraissait très vraisemblable. Quelques pêcheurs de Galilée n'étaient pas devenus en un seul jour les prédicateurs de la doctrine, qui a triomphé des résistances de saint Augustin et ravi l'intelligence de Pascal. C'est là un thème souvent développé et qui se présente avec assez d'évidence à l'esprit de chacun ».

Nous devons arrêter ici notre démonstration, et renvoyer à la prochaine conférence l'exposé des preuves positives de la véracité des récits évangéliques. Mais nous pouvons déjà conclure que les évangiles sont la reproduction non altérée de la catéchèse primitive, laquelle rapportait fidèlement les actions et les paroles de Notre-Seigneur.

(1) *Evangile selon saint Marc*, p. CLIX.

E. JACQUIER.

SCOLASTIQUE ET ROMANTISME (1)

Le premier effet de l'amour, selon saint Thomas, est l'union. Saint Denys avait déjà dit au chapitre IV des *Noms divins* que l'amour est une vertu unitive, et saint Augustin dans le huitième livre de la Trinité avait écrit que l'amour est comme un certain lien unissant deux choses ou s'efforçant de les unir, savoir l'aimant et ce qu'il aime.

Le mot *unissant*, remarque le Père Pègues, se réfère à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour et les mots *s'efforçant d'unir* se réfèrent à l'union réelle.

On peut parier hardiment que le grand docteur de l'amour romantique — c'est Musset que je veux dire — n'avait jamais lu le *Traité des Passions* de saint Thomas. Or, pour définir l'amour, il emploie la même métaphore augustinienne dont saint Thomas avait fait, pour ainsi dire, l'âme de sa thèse.

Comprends-tu qu'un lien qui, dans l'âme immortelle
Chaque jour plus profond se forme à notre insu
Qui déracine en nous la volonté rebelle
Et nous attache au cœur son merveilleux tissu,
Un lien tout-puissant dont les nœuds et la trame
Sont plus durs que la roche et que les diamants,
Qui ne craint ni le temps, ni le fer, ni la flamme,
Ni la mort elle-même, et qui fait des amants
Jusque dans le tombeau s'aimer les ossements ;
Comprends-tu que, dix ans, ce lien nous enlace,
Qu'il ne fasse dix ans qu'un seul être de deux,
Puis tout à coup se brise et perdu dans l'espace,
Nous laisse épouvantés d'avoir cru vivre heureux ?

(1) A propos d'une édition récente de saint Thomas (Question XXVIIIe, 1re section, seconde partie de la *Somme théologique* : Des effets de l'amour.

Musset pensait-il donc comme saint Augustin et saint Thomas? Non, mais de tout le faible élan de sa juvénile pensée, il tendait à la réalité mystérieuse que définissent les deux Maîtres et parce qu'il avait laissé planter certain clou sous sa mamelle gauche, il n'y atteignit jamais.

Au lieu de faire l'union des âmes, l'amour de Musset et des Romantiques produisait l'isolement, le dégoût et la haine.

> O trois fois chère solitude !
> Dieu soit loué, j'y suis donc revenu
> A ce vieux cabinet d'études.....
> ... Elle t'aimait peut-être (George Sand),
> Mais le destin voulait qu'elle brisât ton cœur.

Pareille mésaventure advint à Lamartine dont la plainte la plus touchante peut-être porte ce titre significatif, l'*Isolement*.

> Mon cœur lassé *de tout*, même de l'espérance
> N'ira plus de ses vœux importuner le sort.

De tout même et surtout des expériences sentimentales. C'est pourquoi le poète cherche un dernier refuge moral dans une sorte d'individualisme misanthropique qui est exactement le contraire de la vertu unitive. Le désenchantement n'est pas moins significatif chez la grande prêtresse de l'amour romantique, chez George Sand : « Elle a beau être aimable, elle aura beau être sincère et bonne, elle est femme, elle a été élevée par une femme, elle sera lâche et menteuse, un peu seulement peut-être, cela suffira pour te dégoûter ». Ainsi pensent les écrivains apologistes de la femme. Qu'entendrions-nous si nous consultions les poètes misogynes comme Vigny, ou les sévères auteurs dramatiques comme Dumas fils dont toute la psychologie ne semble avoir d'autres raisons d'être que la docte préparation à la fameuse apostrophe de la *Femme de Claude :* « Tue-la. »

La violence du contraste qui éclate entre les effets de l'amour thomistique et ceux de l'amour romantique n'a rien que doive nous surprendre. Comme celui-là se nourrit de pensées, de sentiments, de joies purement spirituels, celui-ci se borne à capter des sensations, des images, des formes de vie

inférieures. Poètes, romanciers et librettistes du dix-neuvième siècle ont beau évoquer les anges purs, les anges radieux de leurs rêves, ils sont parfaitement incapables de s'élever au-dessus de cette portion de l'humanité qui est le domaine de la physiologie ou des arts plastiques : pâleur ou rose du teint, éclat des yeux, couleur des cheveux, lignes du corps, blancheur de la main, meubles ou paysages. Au contraire, ceux qui aiment, dit saint Thomas, cherchent l'union qui convient et qui est à propos, consistant à vivre ensemble, à converser ensemble et à s'unir en toutes autres manières semblables. » Et cela est vrai de l'amour de concupiscence aussi bien que de l'amour d'amitié.

Saint Thomas appelle le second effet de l'amour « une mutuelle inhésion, d'où il résulte que l'aimant est dans l'aimé et l'aimé dans l'aimant. » — « Il est dit » en effet, « dans la première épître de saint Jean, chapitre IV (v. 16) : « *Celui qui demeure dans la Charité demeure en Dieu et Dieu en Lui.* Or, la charité est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour fait que l'aimé est dans l'aimant et l'aimant dans l'aimé ». « S'il s'agit de la faculté de connaître, l'aimé sera dit être dans l'aimant, selon que l'aimé fait demeure dans la pensée de l'aimant ; auquel sens il est dit dans l'épître *aux Philippiens*, chapitre I (v. 7) : « *Je vous porte dans mon cœur*. Quant à l'aimant, il sera dit être dans l'aimé, en ce qui est de la connaissance, pour autant que l'aimant ne se contente pas d'une connaissance superficielle de l'aimé ; mais il s'efforce de parcourir, à l'intérieur de l'aimé, tout ce qui est de lui ; et de la sorte il pénètre en lui jusqu'au plus intime ; auquel sens il est dit de l'Esprit-Saint, qui est l'amour de Dieu, dans la première Epître *aux Corinthiens*, chapitre II (v. 10), qu'*Il pénètre jusque dans les profondeurs de Dieu* ».

Voilà pour la manière dont l'aimé est dans l'aimant et l'aimant dans l'aimé, en ce qui est de la connaissance. « Mais ils sont aussi réciproquement l'un dans l'autre, en ce qui est de la faculté d'aimer. De ce chef, l'aimé est dit être dans l'aimant, en tant qu'il est, pour une certaine complaisance, dans sa faculté affective ; causant dans l'aimant un sentiment de plaisir, motivé par lui, ou par son bien, quand ils

sont présents ; ou, en cas d'absence, provoquant un mouvement de désir qui fait tendre vers l'aimé » pour le posséder, « dans l'amour de concupiscence ou vers le bien qu'il veut à l'aimé, dans l'amour d'amitié : non pour une cause extrinsèque, comme si quelqu'un désire une chose en raison d'une autre, ou s'il veut un bien à quelqu'un pour quelque autre motif ; mais en raison de la seule complaisance » causée par les amabilités de l'aimé agissant sur le cœur de l'aimant ; « auquel titre, l'amour est dit *intime ;* et l'on parle aussi des *entrailles de la Charité* ».

C'est très exactement le contraire que racontent les psychologues dans toutes les histoires d'amour romantique. Ou bien en effet, l'héroïne et le héros ont convolé en de justes noces, et leur légal tête-à-tête ne tarde pas à produire ses ordinaires conséquences morales : mutuelle incompréhension, irritation, recherche des dangereuses consolations, divorce peut-être. Avec ou sans sacrement, le mariage est rendu responsable de tous les malheurs immérités qui accablent toutes ces femmes de trente ans. Ou bien les diverses phases de l'amour romantique se développent en dehors du contrat légal. Elles n'en ont pas moins pour conséquence fatale, le contraire de l'inhésion, c'est-à-dire, la haine réciproque et la rupture. Dans cet ordre de faits, il n'est rien de plus remarquable que le *Souvenir* de Musset, récit à peine mystérieux de ses fâcheux démêlés passionnels avec George Sand.

On était parti à grand fracas pour l'Italie, chantant la tarentelle avant même d'arriver sous le ciel napolitain, et il avait fallu se séparer en abordant aux lagunes de Venise. Depuis ce temps, on ne connaissait plus et on se haïssait presque.

Je l'ai vue, et ses yeux brillaient comme autrefois
Ses levres s'entr'ouvraient, et c'était un sourire
    Et c'était une voix :
Mais non plus cette voix, non plus ce doux langage,
Ces regards adorés dans les miens confondus ;
Mon cœur encor plein d'elle errait sur son visage
    Et ne la trouvait plus.

... il me semblait qu'une femme inconnue
Avait pris par hasard cette voix et ces yeux ;
Et je laissai passer cette froide statue
    En regardant les cieux.

Où pourrait-on trouver une négation plus radicale de la doctrine de saint Thomas sur l'inhésion, deuxième effet de l'amour ? Ou bien enfin nos romantiques prévoyant l'inévitable rupture veulent écarter l'amère et trop prévue conclusion du roman, et alors, ils se tiennent comme ils aiment à dire, au seuil de l'amour. Leur systématique pensée est de ne célébrer que l'union naissante de deux jeunes cœurs pour n'avoir point à décrire leur séparation croyant échapper ainsi au spectacle très instructif d'une foudroyante décomposition sentimentale. Ils ont seulement la ressource de se tromper eux-mêmes, et on leur doit cette justice qu'ils en usent toujours. Il est étrange que les lecteurs de romans ne se demandent pas pourquoi leurs auteurs préférés mêlent tant de paysages à leurs récits d'aventures sentimentales. Puisque l'amour est roi, puisque l'amour est beau, puisque l'amour est partout, à quoi bon toutes ces prairies, tous ces levers de soleil, toutes ces rangées de saules, toutes ces feuilles qui tombent, tous ces rivages et toutes ces montagnes? Tout simplement, Messieurs les romanciers avouent l'impuissance de leur imagination ; ils se rendent compte qu'ils ne peuvent remplir leur œuvre avec des dialogues d'amour.

Un Racine a pu réaliser quelquefois ce tour de force, parce qu'il était Racine d'abord, et ensuite parce qu'il étudiait les âmes et non la physiologie de l'amour. Les poètes et romanciers contemporains en sont réduits à biaiser, et disons-le seul mot juste, bien que familier, à tricher.

Même à ce prix, ils ne dissimulent pas complètement les germes de haine que contient l'amour romantique, dès les premières heures de son épanouissement :

> O lac, l'année à peine a fini sa carrière
> Et... près des flots...
> ... Je viens seul m'asseoir
> Sur cette pierre où tu la vis s'asseoir.

Elvire est-elle déjà morte de la mort élégante qui est le privilège des jeunes poitrinaires? Non point encore. Car le poète n'eût pas manqué de nous en avertir. Il y a donc eu rupture, ou, du moins affaiblissement de l'enthousiasme qui quelques mois auparavant faisait retentir tous les échos du

lac. L'étonnement naïf du poète ne laisse pas d'être déconcertant et même un peu ridicule. Quoi? passées pour toujours cees joies? Quoi, disparues dans l'éternelle nuit? Rappelez-vous donc, ô poète, votre propre récit d'où il semble résulter que ces joies jamais n'existèrent. Au moment où vous pensiez qu'elles remplissaient votre cœur, vous étiez incapable de les décrire. Vous notiez le bruit des rameurs qui frappaient en cadence les flots harmonieux, vous comptiez les heures rapides, vous apostrophiez, tout à tour, les rochers muets, les grottes, la forêt obscure, mais de ce qui était ou devait être l'union de deux âmes, vous ne saviez rien dire.

En réalité, l'âme d'Elvire et l'âme du poète demeuraient complètement étrangères l'une à l'autre.

... Heureux aussi les doigts ! ils touchent.
Les yeux, ils voient. Heureux les corps,
Ils ont la paix quand ils se couchent
Et le néant quand ils sont morts.

Mais oh ! combien à plaindre les âmes !
Elles ne se touchent jamais :
Elles ressemblent à des flammes
Ardentes sous un verre épais.

De leurs prisons mal transparentes
Ces flammes ont beau s'appeler,
Elles se sentent bien parentes
Mais ne peuvent pas se mêler.

Les considérations que saint Thomas développe sur l'extase sont si hautes et si belles qu'on éprouve quelque honte à les rapprocher des informes essais romantiques. Mais ces Messieurs les poètes et romanciers du dix-neuvième siècle ont mené grand bruit autour de ce qu'ils appellent leurs extases. Il faudrait bien pourtant se faire une opinion motivée sur la légitimité de leurs ambitions spirituelles.

Admirons d'abord, en essayant de la bien comprendre la définition de saint Thomas. — « Saint Denys dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 10), que l'*amour divin cause l'extase ;* et que Dieu Lui-même est, par amour, sorti de Lui. Puis donc que tout amour est une similitude participée de l'amour divin, comme il est dit au même endroit (de S. Th., leç. 16), il s'ensuit que tout amour cause

l'extase ». « On dit de quelqu'un, qu'il est en extase, quand il est mis hors de lui-même. Et ceci peut se produire, soit selon la faculté de connaître, soit selon la faculté d'aimer.

Selon la faculté de connaître, on dira de quelqu'un qu'il est mis hors de lui, quand il passe les limites de la connaissance qui lui est propre : soit qu'il se trouve transporté en une connaissance plus sublime, auquel sens l'homme, quand il est élevé à saisir des choses qui dépassent ses sens ou sa raison, est dit être en extase, parce qu'il se trouve hors de la perception naturelle de ses sens ou de sa raison.

Selon la faculté d'aimer, on dira de quelqu'un qu'il est « hors de lui » ou en extase, au sens étymologique de ce mot, « quand sa faculté d'aimer se porte vers un autre, sortant en quelque manière de lui-même ».

A en croire nos romantiques, ils entrèrent soit par voie de connaissance, soit par voie d'amour dans de bien sublimes extases.

Ton corps est abattu du mal de ta pensée,
Tu sens ton front peser et tes genoux fléchir.
Tombe, agenouille-toi, créature insensée...

Cette apostrophe qui sert de conclusion à une magnifique page remplirait mieux, je pense, la fonction de prélude ; elle annonce, en réalité, une extase. Or, cette extase se réduit au fait que voici :

Tu te sens le cœur pris d'un caprice de femme.

Par Victor Hugo de plus grandes merveilles encore nous étaient promises !...

Ami, pourquoi contemplez-vous sans cesse?...
Que de soleils !...
Nos cœurs battaient, l'extase m'étouffait...

Non, grâce à Dieu, l'extase ne commit point ce meurtre, mais elle étouffa chez le génial bonhomme toute pensée, tout sentiment, toute vie spirituelle. Elle aboutit aux beaux résultats décrits dans cette strophe finale :

Quand les beaux jours font place aux jours amers
De tout bonheur il faut quitter l'idée.
Quand l'espérance est tout à fait vidée,
Laissons tomber la coupe au fond des mers.
L'oubli ! L'oubli ! c'est l'onde où tout se noie;
C'est la mer sombre où l'on jette sa joie.

Soyons juste, toutefois, en parlant ainsi, Victor Hugo se calomnie un peu lui-même et il calomnie ses amis ou émules. Les romantiques ont connu un certain état contemplatif qui participe de la rêverie molle ou vague et d'une vision très aiguë des paysages.

Et voici qu'à travers la grande forêt brune
Qu'emplit la rêverie immense de la lune...
On entend frissonner et vibrer mollement...
La guitare des monts d'Inspruck.

Viens... Je suis ivre,
Oh ! les verts taillis mouillés...

Vigny veut établir sa demeure dans une maison roulante pour contempler plus aisément les grands pays muets qui devant lui s'étendront.

Les résultats intellectuels de ces exercices pseudo-mystiques sont des plus médiocres. Nos romantiques connaissent et chantent en vers convenables ou splendides, les aspects changeants du monde physique ; ils ne savent rien ni de Dieu, ni des âmes. Dieu se confond, pour eux, avec la nature et quant aux âmes, imperceptibles secousses de la vie universelle, elles sont incapables d'effort spirituel et elles s'enlisent finalement dans la vie purement physiologique.

Le zèle est-il un effet de l'amour? C'est la quatrième question que se pose saint Thomas et qu'il résout en s'appuyant comme toujours sur l'autorité de saint Denys. Celui-ci dit au chapitre IV des *Noms divins* que Dieu est appelé Zélote, en raison du grand amour qu'Il a pour tout ce qui est... Quelqu'un est dit avoir du zèle pour son ami, si, lorsqu'il entend ou voit des choses contre le bien de son ami, il s'efforce d'y résister. C'est de cette manière aussi que quelqu'un est dit être animé de zèle pour Dieu, quand il s'efforce de repousser dans la mesure du possible, ce qui est contre l'honneur ou la volonté de Dieu, selon cette parole du troisième livre des *Rois*, chapitre XIX (v. 14) : « *J'ai brûlé de zèle pour le Seigneurs des armées ;* et, sur le mot de *saint Jean*, chapitre II (v. 17) : *Le zèle de votre maison me dévore*, la glose dit qu'*il est dévoré d'un bon zèle celui qui s'efforce de corriger tout ce qu'il voit de mal, et qui, s'il ne peut pas le faire, le tolère et en gémit* ».

Au contraire, le romantisme a pour symbole, une tour d'ivoire qui empêche tout contact entre ses orgueilleux adeptes et le reste du genre humain. Il produit dans les âmes une sorte d'assoupissement qui est tour à tour, misanthropie, paresse, isolement, désespoir, tendance au suicide, horreur de l'action. Vigny semblable à son Moïse déclare sur un ton olympien qu'il veut qu'on le laisse s'endormir du sommeil de la terre. Lamartine, lassé de tout, demande au vallon de son enfance un asile d'un jour pour attendre la mort. Un instant, Musset se demande s'il ne doit pas faire comme Escousse, c'est-à-dire allumer un réchaud, et si par hasard, il lève la tête pour entrevoir Dieu dans le ciel, il ne tarde pas à l'abaisser pour sangloter comme un pauvre enfant égoïste, qui n'ose pas regarder la vie en face. Hugo, lui, se donne des apparences d'activité, mais pour peu qu'on veuille comprendre ses éternelles allusions, on se rend compte que toute sa grandiloquente doctrine se ramène à un odieux culte de son moi.

Saint Thomas explique le cinquième effet de l'amour dans cette question : « Si l'amour est une passion lésive de l'amant ». Il répond avec son bon maître saint Denys que tous les êtres s'aiment d'un amour conservateur. « L'amour désigne une certaine adaptation de la faculté appétitive à un certain bien. Or, rien de ce qui s'adapte à ce qui lui convient n'est lésé ou blessé de ce chef ; il est bien plutôt quand la chose est possible, perfectionné et amélioré... D'autre part, à considérer ce qu'il y a de matériel dans la passion de l'amour et qui est une certaine immutation corporelle, il arrive que l'amour blesse et fait mal... L'amour tue et vivifie ».

Mais de l'amour tel que les écrivains l'entendent depuis Rousseau, on peut bien dire qu'il ne sait que tuer. Les deux personnages les plus célèbres peut-être et aussi les plus caractéristiques de la littérature romantique, Werther et Emma Bovary *se lèsent* irrémédiablement ; celui-ci avec un pistolet, celle-là avec une drogue pharmaceutique. Les autres personnages du roman ont une façon de se détériorer que Proudhon a décrite en une page très consciencieuse : « Depuis que j'aime Valentine, dit le Bénédict de George Sand, je suis un

autre homme ; je me sens exister. (Suivez le roman, et vous verrez ce malheureux se crétiniser de plus en plus). Le voile sombre qui couvrait ma destinée se déchire de toutes parts (il voit des lanternes) ; je ne suis plus seul sur la terre (en effet, il est pris) ; je ne m'ennuie plus de ma nullité ; je me sens grandir d'heure en heure avec cet amour. (Un homme qui tombe, la tête la première, croit monter) (1).

Il est peut-être superflu d'aborder ici le sixième article de la Question XXVIII[e] : Si l'amour est la cause de tout ce que fait celui qui aime. Les romantiques en effet, ne cherchent le plus souvent dans l'amour que des motifs d'inaction...

François Coppée disait de son père et de sa mère :

Et si je sais aimer, c'est qu'ils me l'ont appris.

Dans l'ordre spirituel tout au moins, les écrivains du XIX[e] siècle eurent sans doute de bien mauvais parents, car ils attribuèrent presque toujours au verbe aimer des significations dangereuses ou vulgaires ou impies. Le plus sincère d'entre eux avouait que la mer y passerait sans laver leur souillure. Espérons que les jeunes gens du XX[e] siècle iront enfin demander à saint Thomas l'art de comprendre l'amitié la charité, la dilection et l'amour. Il ne serait que temps.

(1) *De la justice et de la Révolution dans l'Eglise*, par Proudhon, Tome III, page 419.

Abbé DELFOUR.

LA VIE D'INTÉRIEUR

AU TEMPS D'HOMÈRE (1)

Monseigneur,
Mesdames,
Messieurs,

Des deux poèmes qui ont rendu immortel le nom d'Homère, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, c'est surtout le premier, l'*Iliade* qui est le plus universellement et le mieux connu. C'est celui qui s'offre à notre esprit le plus ordinairement quand nous entendons prononcer ce nom d'Homère, et c'est alors un poète héroïque que nous entrevoyons, et des scènes sublimes qui repassent devant nos yeux.

Mais, d'autre part, la vie de héros n'est pas une vie d'intérieur ; les actions héroïques ne s'accomplissent pas au coin du feu. C'est sous la tente, c'est sur les vaisseaux creux, c'est sur la grève ardente ou dans la vaste plaine que se déploie la valeur d'un Achille, d'un Hector, d'un Diomède, d'un Ajax, d'un Ulysse. Oui, et c'est bien en effet sur ces théâtres familiers à ses héros, que se révèle le sublime d'Homère. Mais Homère n'est pas uniquement ni continument sublime. Ce serait dire qu'il est ennuyeux, et il ne l'est certainement pas. Il sait aussi être familier, et il l'est, comme ailleurs il est sublime, avec la même aisance, avec la même aimable simplicité.

(1) Conférence faite aux Facultés catholiques, le vendredi 21 février.

L'Homère familier est surtout le poète de l'*Odyssée.* Et c'est là en effet que j'irai puiser surtout, que je puiserai même uniquement pour vous en donner une idée, qui sera forcément incomplète, mais qui suffira, je l'espère, à vous intéresser d'abord, et ensuite à vous le faire aimer, et à vous donner le désir de le connaître par vous-mêmes. C'est une lecture très récréative et très instructive à la fois.

Quintilien a dit que « personne n'avait jamais surpassé Homère, non pas seulement pour le sublime, dans les grandes choses, mais non plus dans les petites (autrement dit, les sujets familiers) pour la vérité et la justesse. » N'attendez pas pourtant, dans ces petites choses ou ces sujets familiers, dans ce qu'on a appelé bien improprement le réalisme d'Homère, de trouver l'analyse minutieuse, curieuse, qui prétend mettre la vie en tranches. Non, Homère ne fait pas du découpage, il ne connaît pas le microscope, il ne met même pas de lunettes ! Eh, mon Dieu ! qu'en aurait-il fait, si, comme le veut la tradition, il était aveugle?

Je ne sais si cette supériorité annoncée par Quintilien vous apparaîtra suffisamment, autant que je le désirerais, dans le défilé rapide, trop rapide à mon gré, de scènes et de portraits de la vie familière et domestique, qui composera toute cette conférence. Je dis scènes et portraits, bien qu'il n'y ait pas de portraits chez Homère. (J'ai donc dû composer ceux que vous verrez, et j'en ai quelque regret, mais nul orgueil). Le « ut pictura poesis » lui est inconnu : il n'y a pas chez lui non plus de descriptions. Mais de descriptions, Mesdames et Messieurs, et de tout ce que nous enfermons sous ce mot assez vague, ne sommes-nous vraiment pas encore lassés, depuis le temps que Rousseau et Chateaubriand ont déchaîné ce fléau sur notre littérature et notre goût ?

Donc Homère ne décrit pas, mais il fait plus et mieux. Il montre ses personnages et il les montre non pas immobilisés et fixés à une toile, à une page, mais il les montre en action, animés et vivants.

***

Les dieux ont décrété qu'Ulysse, depuis vingt ans absent, et depuis huit ans retenu par la nymphe Calypso, rentrera enfin à son foyer. Et pour préparer ce retour, Minerve descend de l'Olympe à Ithaque. Accompagnons la déesse : elle nous introduira au cœur de la maison d'Ulysse, sans que nous ayons à faire station à la porte.

Cachée sous les traits d'un étranger de Mentès le Taphien, elle s'arrête, sa lance à la main, sur le seuil de la porte qui, de la cour, donne accès dans la grande salle, celle où l'on reçoit les étrangers et où l'on dîne. Personne ne semble remarquer sa présence : ni les convives, qui répandus au dehors dans la cour et même au-delà, jouent aux dés, couchés sur les peaux des bœufs qu'ils ont mangés ; ni à l'intérieur de la salle, les serviteurs qui, entre deux repas, s'empressent. Les uns, avec des éponges, lavent les tables et les remettent en place. D'autres mêlent l'eau et le vin dans les cratères. D'autres enfin découpent les viandes.

C'est l'aspect d'une maison sans maître. Tout annonce qu'Ulysse est absent et qu'en son absence il n'est pas suppléé. Il ne l'est pas par sa femme, Pénélope : elle vit retirée, dans ses appartements à l'étage supérieur, et elle n'a pas eu le courage d'éloigner ces prétendants, qui depuis plus de trois ans dévorent le bien d'Ulysse. Il ne l'est pas davantage par son fils Télémaque. Ce n'est encore, il est vrai, qu'un adolescent. Mais, plus que l'âge, il lui manque une âme virile, que seul un homme aurait pu former. Il a beau s'exercer à dire qu'il est le maître et veut commander, il ne réussit à le persuader qu'à sa mère, et c'est trop peu. En ce moment il est mêlé aux prétendants et, comme eux, couché sur une peau de bœuf. Il ne joue pas, mais il rêve. Il rêve à son père absent. « S'il venait un jour, se dit-il à lui-même, et chassait d'ici tous ces prétendants! »

Tout en pensant à ces choses, il aperçoit enfin l'étranger toujours debout au seuil de la porte. Aussitôt il est près de lui, il lui prend la main droite, le débarrasse de sa lance et lui dit ces paroles ailées : « Salut, étranger, tu seras bien accueilli

parmi nous. Mais tu vas d'abord dîner et te rassasier, tu diras ensuite ce que tu désires. »

Vous avez déjà, dans ces paroles toutes simples et ces gestes empressés de Télémaque, ce que j'appellerai le rituel de l'hospitalité homérique, pratiquée en effet comme un rite religieux et un devoir strict.

Voyez-le se développer, ce rite ! Télémaque introduit l'étranger dans la salle, en le précédant, va d'abord déposer la lance dont il s'était chargé, contre une haute colonne, au râtelier qui contient déjà d'autres armes du résistant Ulysse. Puis il conduit l'étranger à un trône élevé, étale sur le siège un beau tapis bariolé et approche un escabeau pour reposer ses pieds. Tout cela est préparé à l'écart dans un coin de la salle, pour que la conversation qui va s'engager ne puisse être entendue ni troublée par les autres convives. Il n'y a pas, dans ces palais homériques, d'autre moyen de s'isoler que de trouver un coin et de parler bas.

Télémaque craint de plus que le voisinage trop rapproché des autres convives, qui sont gens mal élevés, ne gâte le repas qu'il veut offrir à son hôte.

Ne croyez pas d'aileurs qu'il y ait grande variété dans ces repas homériques : le menu est plus abondant que varié. Le luxe ne se révèle pas dans la nature des mets ni dans leur apprêt, mais seulement dans la vaisselle. Elle est ici de métal précieux, d'or ou d'argent, et ailleurs... elle est absente ; faute de plat, on apporte le rôti avec la broche... C'est du reste une cuisine très saine, et le meilleur condiment qui est l'appétit, ne fait jamais défaut : il est égal chez le héros et chez le mendiant, chez le divin Ulysse et chez le porcher Eumée. Au premier cependant, et c'est naturel, sont réservés les morceaux de choix, une cuisse ou un filet.

La première faim apaisée, on est disposé à entendre le chant de l'aède. Un héraut lui met dans les mains son instrument, la cithare ou phorminx. Et, après un prélude il commence un récitatif qui rend tous les convives attentifs. Tous, sauf Télémaque et son hôte, qui, à l'écart, continuent leur conversation à voix basse.

Mais, Minerve partie, Télémaque devient attentif à son tour.

Le sujet du chant est en effet passionnant : le retour des chefs achéens dans leur patrie après la prise d'Ilion. Dans le silence qui est général, la voix de l'aède monte jusqu'à Pénélope et l'émeut. Elle descend de son appartement, accompagnée de ses deux suivantes et s'arrête à la porte du fond, debout, le visage caché derrière son voile.

Elle vient prier l'aède de cesser un chant si triste pour elle. Mais Télémaque à qui la visite de Minerve a donné de la hardiesse, revendique pour l'aède le droit et le devoir d'obéir à la seule inspiration du dieu. Il invite sa mère à retourner chez elle et à s'y occuper avec ses femmes, de ce qui est son lot : filer ou tisser la laine. « Ici, dit-il, c'est moi qui commande. »

Pénélope obéit à son fils, surprise sans doute d'entendre pour la première fois ce ton de commandement, mais non étonnée ; elle en est plutôt fière. C'est en effet dans l'ordre qu'en l'absence du père, le fils commande dans la maison, et déjà s'exerce à protéger sa mère. C'est l'ordre de cette époque. Ce le sera plus encore de celles qui suivront, où la femme ne sera plus que la première des esclaves.

Voilà un premier intérieur ; celui d'où le maître de la maison est absent. Les effets de cette absence nous font sentir la place qu'il doit y tenir. Sa maison, où nulle autorité n'est assez forte pour suppléer la sienne, est une maison mise au pillage, où l'on mange, où l'on s'amuse et où l'on dort.



En attendant que le réveil se produise, sortons-en pour en trouver un autre où il y ait un maître. Pour cela nous allons nous joindre encore à Minerve, qui, sous les traits de Mentor conduit le jeune Télémaque dans un voyage à la recherche de son père. Avec ces deux nobles voyageurs, nous arrivons à Pylos, chez Nestor. Nestor nous est déjà connu par l'*Iliade*, où il fait figure d'un ancêtre et d'un sage, mais dont la sagesse se prodigue en discours un peu longs. Ici (vous excuserez la comparaison, mais elle est juste), nous croirons voir un vieux cheik marocain.

En abordant, nous le trouvons sur la grève, avec tout son peuple rassemblé, occupé à offrir un sacrifice au dieu Neptune. Quand je dis son peuple, il faut entendre seulement les hommes. Autant et mieux vaudrait dire son armée. Et une armée qui frappe par sa belle ordonnance. Ces hommes sont partagés en neuf groupes de nombre égal, et chaque groupe immole neuf taureaux entièrement noirs. Lui-même au milieu, préside, entouré de ses six fils et de ses gendres, dont nous ne savons pas le nombre.

Ce patriarche a l'hospitalité franche et cordiale, moins empressée pourtant que celle de Télémaque pour Minerve. Il garde la dignité qui convient à son âge, et c'est son plus jeune fils, Pisistrate, qui, attiré par la jeunesse de Télémaque, du même âge que lui, va au-devant des étrangers et les amène près de son père.

Je passe sur le repas qui est offert (c'est, je l'ai dit, un rite invariable de toute hospitalité) et aussi sur les discours qui suivent. Mais la cordialité de l'accueil de Nestor est dans la simplicité avec laquelle il associe ces étrangers à une fête religieuse, c'est-à-dire à une fête intime.

Voyons-le plutôt, la fête terminée et le soir venu, dans sa demeure, — je n'ose appeler cela un palais — : il ne peut supporter en effet, que le fils de son ancien compagnon, d'Ulysse, retourne à son bateau pour y dormir. Il dormira sous son toit. Sous ce toit, rien des richesses apparentes ou du luxe, qui ailleurs frappent et étonnent les yeux de Télémaque. Pas de maîtresse de maison, à qui l'étranger ait à présenter ses hommages. Nestor a pourtant une femme ; mais elle prépare le lit et fait la chambre de son mari. Nous ne la verrons pas ce soir, et demain pas davantage. Ici le maître de maison est tout : son autorité est la seule qui s'exerce et elle est acceptée silencieusement et sans conteste.

Au matin et en sortant de son lit, Télémaque peut voir le vieux Nestor déjà à ses fonctions de chef, assis non pas sur un trône, mais sur les pierres polies qui sont près des portes élevées. Là déjà s'asseyait Nélée qui, depuis est descendu chez Hadès! Nestor s'y asseoit à son tour, son sceptre à la main, et ses six fils défilent successivement devant lui pour prendre ses ordres.

A n'en pas douter, c'est ici l'image d'une civilisation plus ancienne que celle dont le poète a été le contemporain et qui n'est plus pour lui qu'un souvenir. S'il l'a évoquée, c'est qu'elle avait sa grandeur et sa poésie. Il n'a pas pourtant voulu nous la donner comme un idéal : il ne s'y est pas attardé et ne s'y est pas complu.

Nous ferons comme lui : nous prendrons congé du vieillard et, avec Télémaque nous partirons pour Sparte, où nous allons voir Ménélas.

***

Comme à Pylos, nous arrivons à Sparte un jour de fête, non pas religieuse cette fois, mais profane. Ménélas célèbre un double mariage, celui de sa fille Hermione avec le fils d'Achille et celui de son fils né d'une esclave. Il y a donc grande affluence et grand mouvement, si bien que le brave Etéoneus, voyant deux étrangers paraître et s'arrêter à la porte, hésite à les recevoir et va d'abord consulter son maître. Ménélas, que le poète a voulu représenter comme le vrai galant homme de ce temps, ne comprend pas ces hésitations, et n'admet pas qu'on adresse ailleurs des étrangers qui se présentent chez lui. Et il quitte la salle du festin, laisse là ses invités, pour aller lui-même les recevoir et les introduire dans son palais.

Cette fois nous pouvons bien en effet prononcer le mot : il est à sa place. Quand après avoir pris leur bain et revêtu de nouveaux habits, les deux jeunes gens, Télémaque et Pisistrate, entrent dans la salle du festin, ils sont émerveillés. Après qu'ils ont apaisé leur faim avec un filet entier de bœuf, Télémaque se penche à l'oreille de son compagnon. « Remarque, fils de Nestor cher à mon cœur, remarque comme resplendit ici l'airain, l'or, l'ambre, l'ivoire et l'argent qui recouvrent ces demeures vastes et sonores. Tel est sans doute l'intérieur de la demeure de Zeus Olympien. J'en suis dans le ravissement ! »

Ménélas, attentif à satisfaire ses hôtes, va au-devant des questions qu'ils n'osent lui poser, et y répond en les instruisant sur lui-même. Il a souffert beaucoup, dans le passé, des

travaux que lui a imposés sa destinée. Mais actuellement c'est un homme heureux, dont les épreuves sont finies, et qui, de tout ce passé mouvementé, garde ce beau luxe domestique, qui en jouit, mais n'en est pas avare, et le partage volontiers avec ses hôtes.

Et voici, pour expliquer à la fois ce bonheur et ce luxe, la maîtresse de maison qui fait son entrée. Hélène, sortant de son appartement parfumé, apparaît comme une déesse, « semblable, dit le poète, à Artémis, l'industrieuse, Artémis à la quenouille d'or. » Ce qui veut dire qu'elle est seule l'auteur de tout ce luxe. Des servantes s'empressent : l'une apporte un siège ; une autre un tapis ; une autre la corbeille à ouvrage, un présent dont on nous dit l'origine. Hélène s'installe devant cette merveilleuse corbeille et repose ses pieds sur l'escabeau qu'on lui approche, puis se tournant vers son mari : « Nous savons, n'est-ce pas, Ménélas divin, qui sont ces hommes qui demandent l'hospitalité de notre demeure? »

Mais non, il n'en sait rien. Ménélas n'a pas la curiosité de sa femme. Et puis, je vous l'ai déjà dit, c'est un homme heureux. Il a eu le temps de parler de lui à ses hôtes, il n'a pas songé encore à leur demander qui ils étaient, ni ce qui les lui amenait.

Hélène qui le connaît, a tout de suite deviné cet oubli, et voyez avec quel art délicat, elle s'entend à le réparer : « Vais-je me tromper, dit-elle avec une hésitation calculée et en fixant le jeune Télémaque, vais-je me tromper ou dire la vérité? Mais mon cœur m'invite à parler. Non, jamais je n'ai vu si parfaite ressemblance ni chez un homme, ni chez une femme (et elle en a vu beaucoup, en effet). Comme ce jeune homme ressemble au fils du magnanime Ulysse, à Télémaque, qu'il avait laissé tout enfant dans sa demeure, quant, à cause de moi, femme sans pudeur, vous, les Achéens, vîntes à Troie faire une guerre audacieuse! » — Oui, répond ingénument Ménélas, j'ai moi aussi la même pensée. »

Il aurait pu l'avoir plus tôt, déjà quand, l'entendant parler élogieusement d'Ulysse, le jeune homme n'avait pu retenir ses larmes. Mais, encore une fois, c'est un homme heureux : trop de perspicacité pourrait nuire à son bonheur. N'in-

sistons pas sur sa myopie que le contraste accuse malheureusement trop pour lui : il la rachète par tant de générosité et d'indulgente bonté !

Je voudrais, comme Télémaque, m'attarder ici et jouir avec lui de cette hospitalité fastueuse et pourtant charmante, car tout ce luxe, cette finesse d'esprit que nous n'avons fait qu'entrevoir, tout cela s'allie à la plus aimable simplicité, au naturel le plus gracieux. Mais, bien que je n'aie pas le souci qui travaillait Télémaque, je suis plus pressé que lui. Laissons le donc s'oublier quelque temps en si agréable compagnie, et allons rejoindre son père dans l'île des Phéaciens.

***

C'est un merveilleux pays que cette île des Phéaciens, où Ulysse vient d'aborder et qui doit être, après dix ans de courses errantes, sa dernière étape sur le chemin du retour. Ce peuple presque divin, puisqu'il se relie très directement à Neptune, habite au bout du monde, au milieu des flots nombreux, tout près des dieux, comme les Cyclopes et les tribus sauvages des Géants. Ils n'ont de relation avec aucun autre peuple ; mais quand un voyageur du dehors s'égare chez eux, ils ont, pour le reconduire dans son pays, des vaisseaux qui surpassent nos canots automobiles et même nos hydroplanes. Ils sont en effet doués de connaissance comme les hommes, n'ignorent aucune ville, aucun pays habité par les humains ; et, sans pilotes ni rames, qui sont nécessaires aux autres vaisseaux, s'y rendent d'eux-mêmes avec une rapidité que nul ne soupçonne, puisqu'ils vont toujours enveloppés d'un nuage impénétrable.

Ulysse, poursuivi par la colère de Neptune, mais protégé par sa divinité tutélaire, Minerve, vient d'y atterrir après une lutte héroïque contre le vent et les flots. Brisé de fatigue, il repose près du fleuve, au pied d'un arbre, sur un lit de feuilles. Respectons son sommeil et suivons sa protectrice, qui déjà nous a conduits à Ithaque, chez le roi des Phéaciens.

Allons-y pour y rencontrer ce que nous n'avons pas trouvé ni à Pylos ni à Sparte, et qui est pourtant, vous n'en discon-

viendrez pas, le charme et l'ornement d'un intérieur, une jeune fille.

A Sparte, il y a bien Hermione dont on célèbre le mariage. Mais il a suffi au poète de prononcer son nom, il ne nous l'a pas fait connaître. La jeune fille, il est vrai, compte si peu dans cette société antique ! Elle n'y tient vraiment une place que du jour où elle est mariée et où elle devient maîtresse de maison. Jusque-là, comme Nausicaa, elle vit dans un appartement retiré, où une vieille nourrice lui fait du feu et prépare ses repas. Et sa principale occupation est de veiller au blanchissage et à l'entretien du linge de toute la famille. C'est une vie, ce sont des occupations modestes, sans lumière, sans éclat, peu faites pour tenter la muse. Aussi Homère n'a-t-il qu'une seule fois dépeint la jeune fille. Mais il a du premier coup fait un chef-d'œuvre, qui n'était pas en effet à recommencer. Aussi me contenterai-je, le plus possible, de traduire simplement le poète.

Nausicaa dort dans l'appartement qui lui est réservé, dans la partie la plus retirée du palais ; et, de chaque côté de sa porte, veillent deux servantes. Mais cette garde n'arrête pas une déesse. Minerve, prenant les traits et la voix de la fille de Dymas, une des compagnes les plus chéries de Nausicaa, s'approche du lit où elle repose, et, sans la réveiller, dans son sommeil, elle lui tient ce discours insinuant :

« Nausicaa, pourquoi ta mère t'a-t-elle faite si négligente ? Tes beaux vêtements sont là à mal soignés. Pourtant le jour de ton mariage est proche, où il faut que tu aies toi-même de beaux habits et que tu en fournisses à ceux qni t'accompagneront. C'est cela en effet qui donne un bon renom parmi les hommes, et qui réjouit le père et la mère. Dès que l'aurore paraîtra, allons au lavoir. J'irai t'aider pour que tu aies vite fini. Car, bien sûr, tu ne resteras plus longtemps jeune fille. Les meilleurs des Phéaciens briguent ta main. Allons ! dès le matin, presse ton illustre père de te faire préparer un attelage de mules..., car les lavoirs sont loin de la ville. »

Et Minerve ayant parlé ainsi disparaît et remonte dans l'Olympe. Au matin, Nausicaa se souvient de son songe, mais elle ne le continue pas. Sa résolution est vite prise et, sans dé-

libération, elle va droit devant elle, à travers le palais, pour en parler à son père et à sa mère. Ils sont levés avant elle, mais ils sont encore dans la maison ; la mère déjà près du foyer, assise, au milieu de ses femmes et filant la laine teinte de pourpre. Son père est déjà sur la porte, prêt à partir pour se rendre au conseil. Elle va à lui, et, se serrant contre lui, elle lui tient ce discours que je croirais déflorer en vous le commentant :

« Papa chéri, ne voudrais-tu pas me faire préparer un char élevé, aux roues bien construites, afin que j'aille laver au fleuve les vêtements que j'ai laissés de côté? Il faut que tu aies de beaux habits pour tenir ta place au conseil entre les premiers de la cité. Et tes cinq fils qui sont là dans le palais, deux sur le point de se marier, trois encore tous jeunes, ne veulent-ils pas toujours des vêtements fraîchement blanchis pour aller danser? C'est à moi de songer à tout cela. »

Elle n'en dit pas plus ; la pudeur l'empêchait de dire franchement le mot de mariage à son père. Mais il comprit tout et il répondit : « Je ne te refuserai pas des mules, mon enfant, ni rien autre ; va, les serviteurs vont préparer un char élevé, à belles roues, pourvu d'une plate-forme. »

Le char est préparé, attelé ; on y met les vêtements à laver. La mère de Nausicaa y place la corbeille qui contient le dîner, et une outre pleine de vin. Elle n'oublie pas le lécythe d'huile parfumée, pour le bain qui doit suivre le travail et précéder le repas. Tous ces préparatifs achevés, Nausicaa monte sur le char, rassemble les guides éclatantes et fouette les mules qui partent en faisant résonner le char sur le sol.

Nausicaa et ses compagnes ne sont pas lentes à l'ouvrage. Le linge est lavé; et tandis qu'il achève de sécher, elles-mêmes, après s'être baignées et avoir pris leur repas, se divertissent en jouant à la balle. Mais comme le jeu est à sa fin, la balle lancée avec plus de force s'égare et va réveiller Ulysse endormi.

Le héros se lève, sort de sa retraite pour reconnaître l'endroit où il se trouve ; mais auparavant, il arrache et rassemble quelques touffes de feuillage pour couvrir sa nudité. Cette apparition subite, semblable à celle d'un lion qui descend de

la montagne et approche d'un troupeau (de vaches ou de brebis), jette l'effroi dans la troupe des jeunes filles. Elles fuient et se dispersent. « Seule la fille d'Alcinoüs resta. C'est que Minerve avait mis l'audace dans son cœur et éloigné le tremblement de ses membres. Elle resta donc debout, lui faisant face. »

Ulysse ne sait d'abord ce qu'il doit faire, s'il doit s'approcher ou parler de loin. Mais il n'oublie pas dans quel état il se trouve, et pour ne pas choquer ou irriter la jeune fille, il reste à distance et lui tient un discours que je voudrais pouvoir encore vous citer, et que je me contente, à regret, de résumer.

Il est ému et le laisse voir. Mais son émotion ne trouble pas la lucidité de son esprit ingénieux, et il sait trouver pour exprimer son admiration devant tant de beauté unie à tant de hardiesse ingénue, tout ce qui peut flatter la jeune fille sans l'offenser. Puis il dit sa détresse et demande qu'elle lui fasse donner des vêtements, et qu'ensuite elle lui indique le chemin de la ville.

L'attitude respectueuse d'Ulysse et ses sages paroles ont complètement rassuré la jeune fille : « Etranger, dit-elle, tu n'as l'air ni d'un méchant ni d'un sot. » Mais si elle-même est brave et avisée, elle est aussi bonne et compatissante, et avant de faire donner à l'étranger les vêtements demandés elle a pour son malheur un mot délicat de sympathie : « C'est Zeus lui-même qui distribue la richesse aux hommes et la donne aux bons ou aux mauvais comme il lui plaît. A toi il a donné cet état où tu es, il faut le supporter. »

Elle a compris déjà que sous cet extérieur misérable était une âme digne d'un meilleur sort.

Cette sympathie semblera sur le point, dans un moment, de se muer en un sentiment plus profond. Quand Ulysse, bien lavé dans l'eau du fleuve, frotté d'huile parfumée, et vêtu des habits propres qui lui ont été donnés, reparaît tout différent de ce qu'il avait paru d'abord, elle ne cache pas son admiration. Et avec son aimable simplicité elle dit à ses compagnes : « Non, ce n'est pas sans une volonté des dieux que cet homme est venu chez les Phéaciens (traduisez : c'est le prince Charmant). Tout d'abord il m'avait paru franchement

laid, mais maintenant il ressemble aux dieux du ciel. Je voudrais bien qu'un homme semblable à lui fût appelé mon mari et vînt habiter ici... Mais, allons, donnez à l'étranger à manger et à boire. »

Ce n'est pas, vous le voyez, une nature rêveuse et romanesque. La raison fine et prudente ne coupe pas sans doute les ailes à l'imagination, mais elle la contient dans la mesure et la ramène toujours à la réalité.

Le repas d'Ulysse achevé, les mules attelées, les vêtements pliés et remis sur le char, Nausicaa déjà sur son siège et le fouet en main, donne à l'étranger des instructions sages et précises. Il n'aura qu'à suivre le char jusqu'aux approches de la ville, tant que le pays est désert. Mais dès que les jardins apparaîtront, il faut éviter de fournir aux méchantes langues des Phéaciens une occasion de s'exercer. Ils ne manqueraient pas de se dire entre eux : « Quel est cet étranger beau et grand qui suit Nausicaa. Où l'a-t-elle rencontré ? C'est sans doute son futur mari, un étranger venu de loin sur son vaisseau. Comme si pour elle il n'y avait personne ici? » Nausicaa ne veut pas prêter à ces commentaires. L'étranger s'arrêtera donc à la fontaine des Muses, là où commence le domaine d'Alcinoüs et où déjà l'on peut se faire entendre de la ville. De là il lui est facile de se rendre lui-même à la maison de ses parents : un enfant l'y conduirait. Mais encore, arrivé là, il n'est pas inutile pour lui de savoir comment se faire bien accueillir. Nausicaa, qui va discrètement s'effacer et, pour plus d'une raison, ne veut pas elle-même l'introduire auprès de ses parents, lui ouvre cependant toutes les voies. Qu'il ne s'arrête pas à parlementer à l'entrée, mais qu'il traverse hardiment la grande salle — nous la connaissons déjà — et aille droit à sa mère. Il la trouvera près du foyer, dans la lumière de l'âtre, filant la laine teinte de pourpre, qui est une merveille à voir. Son siège est adossé à une colonne élevée, et tout auprès est le trône de son père, où il vient s'asseoir et boit du vin comme un immortel. « Mais tu le laisseras, se hâte-t-elle de dire, et tu iras à ma mère. Tu la supplieras à genoux, si tu veux obtenir d'être reconduit chez toi, si éloigné de nous que soit ton pays. »

Ces paroles de Nausicaa achèvent de nous la faire connaître : en elle les qualités de l'esprit sont en parfait équilibre avec les qualités du cœur. Laissons-la rentrer dans cette pénombre où s'est épanouie et se conserve sa jeunesse, et venons-en à sa mère. Elle-même nous l'a suffisamment présentée pour nous dispenser de pénétrer jusqu'à elle, à la suite d'Ulysse entrant dans la maison d'Alicnoüs. Il faut nous arrêter un instant devant cette figure de la véritable maîtresse de maison.

Sans doute nous en avons déjà trouvé une à Sparte, dans la personne d'Hélène. Et vous vous souvenez avec quel tact souverain, avec quelle grâce noble et souriante, elle savait recevoir ses hôtes, quel ordre aussi et quel éclat elle mettait dans sa maison. Entre elle et son mari régnait une union parfaite et sans nuage. Mais pourtant, en les voyant, comment oublier tout le passé tragique? Elle-même ne l'oublie pas, mais voudrait être seule à s'en souvenir. Pour chasser ce souvenir obsédant et douloureux de l'esprit de ses hôtes et arrêter leurs larmes toujours prêtes à couler, elle avait le népenthès, un remède qu'elle avait rapporté d'Egypte. Elle en versait quelques gouttes dans le cratère, et elles suffisaient à effacer chez tous les convives le souvenir et le sentiment des peines passées.

Entre Alcinoüs et sa femme non seulement il n'y a pas de nuage, mais il n'y en eut jamais. *Arété*, c'est, suivant la signification de son nom, celle qu'on peut supplier avec confiance. C'est donc d'abord la femme bonne et compatissante, celle qui écoute les prières des malheureux, qui sait et peut les satisfaire. C'est dire qu'elle règne dans sa maison et qu'elle règne sur le cœur de son mari. Elle est son égale, et cette égalité est symbolisée par leurs deux sièges rapprochés devant le foyer. Elle a toute sa confiance : et il le montre bien, quand, assis près d'elle, il s'abandonne dans cette attitude heureuse qui fait songer à la vie calme des immortels. C'est donc bien la reine du foyer mais non pas une reine qui s'endort dans sa royauté. Elle parle peu et cela encore la distingue d'Hélène. Au discours que lui tient Ulysse, quand il vient se jeter suppliant à ses pieds, elle ne répond rien ; elle se contente de le laisser s'asseoir dans la cendre du foyer, ce qui suffit à le ren-



dre sacré. Mais, si elle parle peu, elle agit, elle agit même incessamment. Là, où, dès le matin nous la trouvions filant au milieu de ses femmes, nous la retrouvons le soir. Sa fille ne part pas pour le lavoir sans qu'elle ait garni la corbeille du repas. Et quand viendra pour Ulysse le moment du départ, elle ne se contentera pas de préparer son présent, c'est près d'elle que chacun apportera le sien. Elle aura l'œil sur tout et veillera même à ce qu'Ulysse, tout prudent qu'il est, songe, en utilisant le nœud magique que lui enseigna Circé, à mettre en sécurité ses richesses, au cas où il s'endormirait pendant la traversée.

Nous n'entrerons donc pas plus avant dans cet intérieur modèle, plus idéal que réel, mais vrai pourtant, Mesdames, vous le savez bien. Les Phéaciens, je crois l'avoir déjà dit, sont un peuple moitié divin, un peuple sans relations avec le dehors, qui, par conséquent ne s'est pas gâté au contact des autres hommes. Le poète n'énonce pas lui-même cette réflexion, mais il nous la suggère et nous laisse croire que la pensée était dans son esprit. En tout cas, le ménage d'Alcinoüs et d'Arété, c'est plutôt le ménage rêvé que celui dont il a eu l'exemple autour de lui.

(*A suivre*) FOREST.



LA DOCTRINE SCOLASTIQUE DE LA GUERRE

Dans le Décret de Gratien, on trouve posées (Pars II, Causa XXIII, q. 1 et 2) les deux questions suivantes : « An militare peccatum sit? » et « Quod bellum sit justum? »

A ces deux questions, le Décret répond presque uniquement par des textes empruntés aux œuvres de saint Augustin. Et, c'est, en effet, dans ces œuvres (1) que sont définis les principes de la doctrine scolastique de la guerre, de la doctrine professée par saint Thomas et tous les théologiens sans exception aucune, jusqu'à la fin du XVI[e] siècle.

S'appuyant sur les principes définis par saint Augustin, principes qu'il rappelle à chaque paragraphe de l'art. 1, question XL (Somme, 2, 2), saint Thomas a donné ce que l'on pourrait appeler les formules pratiques de la doctrine.

Parmi ses commentateurs, il en est deux qui ont écrit de véritables traités sur la question de la guerre et de la justice de la guerre.

L'un est le dominicain espagnol, F. de Victoria (1480-1546), auteur du « De jure belli » qui se trouve dans ses « Relectiones theologicæ (2) ».

(1) Particulièrement : De civitate Dei ; Contra Faustum ; Epistola 70 ad Bonifacium ; Epistola 205 ad Marcellinum.

(2) Bien que les Relectiones Theologicæ » de Victoria aient eu six éditions en un siècle, cet ouvrage est aujourd'hui presque introuvable. C'est pourquoi nous venons de publier une traduction complète de « De Jure belli » à la suite de notre ouvrage « La Guerre devant le christianisme ». Fralin, 12, rue du Vieux-Colombier, Paris. Prix : 2 fr. 50. A Lyon, chez Nouvellet, avenue de l'Archevêche et à la librairie du Sacré-Cœur, 8, place Bellecour.

L'autre est le jésuite Suarez (1548-1617) qui, dans son ouvrage « De triplici virtute theologali », a longuement étudié la question (Pars III, De caritate, Disputatio XIII. De bello).

Parmi les autres théologiens qui ont traité la question de la guerre, les uns l'ont étudiée dans son ensemble et au point de vue doctrinal, les autres au point de vue de certaines questions spéciales, qui se posaient fréquemment au tribunal de la pénitence, comme la restitution.

Nous citerons en particulier :

Monalde. Somma monaldina (Entre 1254 et 1274).

S. Antonin (1389-1459). Summa theologica.

Ange Carletti (mort en 1485). Summa angelica de casibus conscientiæ.

Sylvestre (1460-1523). Summa Sylvestrina.

Cajetan (1469-1534). Summula, et Summa S. Thomæ commentariis illustrata.

Soto (1494-1560). De Justitiâ et Jure.

Covarruvias (1512-1577). Regula peccatum.

Vasquez (1551-1604). Commentaria in Summâ S. Thomæ.

Lugo (1583-1660). De Justitia et jure (1).

(1) La doctrine de S. Augustin et de S. Thomas sert également de base à l'enseignement et aux discussions des canonistes.

Parmi ceux-ci, quelques-uns ont traité la question de la guerre dans des ouvrages généraux ; ainsi : S. Raymond de Peñafort (1175-1275). Summa Raymundina. Hostiensis (Henri de Suze), mort en 1271 ; Summa aurea.

D'autres ont écrit sur ce sujet des ttraités spéciaux :

Jean de Lignano (mort en 1383), Tractatus de Bello.

Martin de Lodi, Tractatus de Bello (vers 1440).

Jean Lupus, Tractatus de Bello et bellatoribus (2e moitié du XVe siècle).

Arias de Valderas, De Bello et ejus justitiâ (en 1533).

Guerrero, Tractatus de bello justo et injusto (en 1543).

Bellini (1502-1595), Tractatus de re militari et bello.

Tous ces traités spéciaux sauf celui de Guerrero, se trouvent dans le Tractatus tractatuum ou Tractatus totius juris qui fut publié à Venise en 1584 par Ziletti, sous le patronage de Grégoire XIII (*).

(*) Nous avons rassemblé et disposé dans un ordre logique, sous les textes importants de ces différents auteurs dans notre ouvrage : « Le Droit de Guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge » Tralin, 12, rue du Vieux-Colombier, Paris et Goemare, 21, rue de la Limite, Bruxelles. Prix : 3 fr. (A Lyon, chez Nouvellet, Av. de l'Archevêché et à la Librairie du Sacré-Cœur, place Bellecour, 6.)

***

Exposé de la Doctrine.

Le droit de punir.

L'homme a été créé par Dieu pour vivre en société ; les sociétés civiles, villes ou états ont leur origine et leur raison d'être, non dans des combinaisons artificielles, mais dans la nature elle-même, qui pousse les hommes à assurer leur conservation et leur défense. Mais pour qu'une société existe et qu'elle puisse subsister, il faut un pouvoir, une autorité, veillant aux intérêts sociaux et assurant le bien commun. Le pouvoir public découle donc du droit naturel, et, comme celui-ci a Dieu pour auteur, il s'ensuit que le pouvoir vient de Dieu et non de conventions humaines ou d'un droit positif quelconque. Si les sociétés et les états procèdent du droit naturel ou divin, il en est de même des pouvoirs sans lesquels les Etats ne sauraient subsister.

C'est donc en vertu d'une institution divine que les Etats possèdent la puissance publique. Avant que les hommes se soient groupés, aucun d'eux n'avait de suprématie sur les autres : il n'y a aucune raison pour que, dans les sociétés qu'ils ont constituées, un d'entre eux ait pu la revendiquer (1).

En particulier aucun homme n'a, par lui-même, le droit de juger et de punir les autres.

« C'est à moi, dit le Seigneur, qu'appartient la vindicte et c'est moi qui l'exercerai (2). »

« Qui es-tu, dit l'apôtre (3), pour oser condamner le serviteur d'autrui? Qu'il demeure ferme ou qu'il tombe, cela regarde son maître. »

(1) Victoria. Relectiones theologicæ. De potestate civili, nos 3, 4, 5, 6 et 7. S. Thomas. Summa, 2,1 qu. XCVI, art. 4 ; De regimine principum I, 1.

(2) Deutér., XXXII, 35, 41 ; Eccles., XXVIII, 1 ; Rom., XII, 19 ; Heb. X, 30.

(3) S. Paul. Ad. Rom., XIII, 4.

Il est cependant nécessaire que l'Etat possède le droit de juger et de punir : car aucune société ne saurait subsister, si les malfaiteurs n'étaient pas punis. Il peut même, si cela est nécessaire pour la défense et la conservation de l'ordre social, mettre le malfaiteur à mort, ce qui est défendu aux particuliers par le Décalogue. Il faut donc que l'Etat ait reçu un pouvoir de tuer que n'ont pas les particuliers : ce pouvoir ne peut provenir du droit positif ; il procède donc du droit divin (1).

L'Etat qui reçoit de Dieu ce pouvoir, afin de maintenir dans la société de ses membres l'ordre, et la paix qui est « la tranquillité de l'ordre (2) », la transfère (3) au dépositaire de l'autorité, au Prince (4).

Et si celui-ci peut user du glaive sans commettre de faute, et sans encourir la peine dont sont menacés ceux qui « se servant du glaive périront par le glaive (5) » c'est que, répond saint Thomas (6), « ainsi que le dit saint Augustin (Cont. « Faust, XXII, 70). *Celui-là prend le glaive qui s'arme contre « la vie d'un autre, sans en avoir reçu l'ordre ou la permission « d'une puissance légitime placée au-dessus de lui.* Mais celui « qui combat d'après l'ordre d'un prince ou d'un juge, si c'est « un particulier, ou par zèle pour la justice, et en quelque « sorte en vertu de l'autorité de Dieu, si c'est une personne « publique, celui-là ne prend pas le glaive, mais il fait usage

(1) Victoria. Relectiones Theol. (De Potest. civ. 7).

(2) St Augustin. *Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis.*
Ceci s'applique à la paix en général. Quant à la paix entre les hommes, il la définit spécialement *concordia ordinata.*

(3) C'est du moins l'expression employée par les auteurs dont nous exposons la doctrine :
Tenetur respublica non committere hanc potestem nisi ei qui juste exerceat (Victoria, de Potestate civili, 7).
In monarchio regimine, postquam respublica transtulit suam potestatem in unum aliquem (Suarez. De caritate. Disp. XIII. Sect. 2.)
Suarez envisage même le cas où la nation se serait réservé le droit de déclarer la guerre. « Supremus Princeps, vel respublica quæ similem juridictionem apud se retinuit (op. cit.).

(4) Roi dans une monarchie, conseil ou assemblée dans une aristocratie ou une démocratie.

(5) Matth., XXVI, 52.

(6) St Thomas, Summa, 2. 2. qu. XL, art. 1.

« de celui qui lui a été confié, et, par conséquent, il ne doit « pas être puni. »

Et, en effet, dans ce cas, suivant la parole de saint Paul. « Ce n'est pas sans raison que le Prince (ou le magistrat) « porte le glaive ; car il est le ministre de Dieu, pour exécuter « sa vengeance contre celui qui fait le mal (1). »

Les Etrangers.

Mais ce droit de punir, le Prince ne peut l'exercer que contre les membres de l'Etat dont le soin lui est confié, contre ceux qui sont sous sa juridiction.

Qu'arrivera-t-il si le malfaiteur est un étranger sur lequel il n'a pas juridiction (2)? Si le malfaiteur étranger, après avoir commis le crime est retourné dans son pays? Si le crime a été commis par un étranger en territoire étranger?

Supposons, par exemple, que les habitants d'un pays étranger soient entrés en grand nombre dans un pays voisin, se soient emparés d'une ville frontière, l'aient mise à sac et après avoir passé au fil de l'épée ses paisibles habitants, soient retournés chez eux avec leur butin.

Ou encore que les habitants d'un port se soient emparés d'un certain nombre de navires étrangers, en aient pillé les cargaisons et massacré les équipages.

Si, de lui-même, ou sur la demande du Prince du pays des victimes, leur souverain punit ces criminels et répare autant que possible le mal qu'ils ont fait, tout rentre dans l'ordre ; la peine infligée aux coupables éloignera pour l'avenir, d'un crime semblable, soit les coupables eux-mêmes, soit ceux pour lesquels (3) leur impunité eût été un encouragement à les imi-

(1) Non sine causâ gladium portat : Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit (St Paul. Ad Rom., XIII, 4).

(2) D'après les lois actuellement en usage chez les peuples civilisés, si le crime a été commis et le malfaiteur arrêté sur le territoire soumis au prince, le malfaiteur, quoique étranger, est soumis à sa juridiction, *ratione loci*, à raison du lieu où le crime a été commis ; et si le malfaiteur est retrouvé dans son pays, on peut d'ordinaire obtenir son extradition.

(3) Car l'un des caractères de la peine est d'être médicinale. (S. Thomas, Summa, I. 2. qu. LXIV, art. 6 — I. 2. qu. LXXXVII, art. 3 — 2. 2., qu. XXXIX, art. 2 et 4.)

ter. Mais si leur souverain ne les punit pas, si, au contraire, il les excite à recommencer, s'il se joint à eux pour entreprendre un nouveau pillage, faudra-t-il que ce crime, devenu d'autant plus grave que l'autorité légitime, au lieu de le punir, comme c'est son devoir, s'en sera rendue complice, reste impuni et que les habitants du pays qui a été victime de ces violences ne puissent jouir de l'ordre et de la paix à laquelle ils ont droit?

Evidemment, non : mais qui donc punira les criminels et, en particulier, celui qui, soit en négligeant d'exercer l'autorité dont il est revêtu, soit en la mettant au service des coupables, s'est solidarisé avec eux et est devenu criminel luimême?

En l'absence d'un tribunal ou d'une autorité supérieure, ce sera le Prince du pays des victimes, qui, à raison du délit, *ratione delicti*, et de l'impunité accordée à ce crime par l'autorité légitime chargée de le punir, se trouve momentanément investi de cette autorité, et juge et condamne, s'il y a lieu, des étrangers, comme il condamnerait ses propres sujets. Les soldats ne sont que les exécuteurs de sa juste sentence (1). « De même, dit Suarez, que dans un État pour conserver la « paix, il faut un pouvoir légitime qui réprime les délits, de « même dans le monde, pour que les différents États puissent « vivre en paix, il faut un pouvoir qui punisse ceux qui vio- « lent le droit des autres. Mais ce pouvoir ne réside dans aucun « supérieur, puisqu'il n'en existe pas : il faut donc de toute né- « cessité, qu'il existe chez le souverain de l'Etat lésé, auquel, « *à raison du délit*, l'autre est soumis. C'est ainsi que la « guerre tient la place d'une *juste sentence de justice vindica-* « *tive* (2). »

Tel est, en dehors du cas de légitime défense, *le seul cas* où la guerre soit légitime et permise.

(1) Voir à ce sujet : Victoria, De jure belli. 1. — Cajetan, Summula : verbo bellum ; Summa S. Th. comm. illust. 2. 2. qu. XL. — Suarez, De caritate. Disp. XIII. Sect. 4.

(2) Ergo necesse est ut sit in supremo principe Reipublicæ laesæ, cui alius subditur *ratione delicti*. Unde hujusmodi bellum introductum est *loco justi judicii vindicativi* (Suarez, De carit. Disp. XIII. Sect. IV).

La guerre est un acte de justice vindicative.

La guerre est donc un acte de justice vindicative, une peine à laquelle le Prince du pays lésé, *agissant comme juge légitime,* condamne le pays des malfaiteurs, dans le cas où le Prince de ce dernier pays a négligé ou refusé de les punir et dans le cas où il s'est fait malfaiteur lui-même.

« Celui qui a juste guerre remplit la fonction d'un juge agis-« sant en matière criminelle, contre les étrangers qui troublent « la paix de l'Etat », dit Cajetan et c'est l'opinion de tous les auteurs (1).

Mais pour qu'une sentence de justice vindicative soit légitime, il faut :

1° Qu'il y ait eu une *faute* commise, qu'il y ait un coupable. La vindicte ne peut être exercée que s'il y a eu d'abord faute et violation d'un droit (2).

2° Que la sentence soit prononcée par celui qui a l'autorité nécessaire.

3° Que celui qui prononce la sentence se conforme à la Justice : car il n'y a pas de juge s'il n'y a pas en lui de justice (3).

De là, les trois conditions exigées d'après saint Thomas pour qu'une guerre soit juste, savoir : La cause juste, l'autorité du prince, enfin l'intention droite.

(1) Voir à ce sujet : Dans le Décret de Gratien (Pars, II, Causa XXIII qu. 2), les définitions de la guerre juste et du juge empruntées au Livre des origines de S. Isidore.

Voir également : Cajetan, Summula, verbo bellum. — Victoria, De jure belli, 13, 17, 19, 27, 29, 46, 60. — Soto, De justitiâ et jure. Lib. V, qu. III, art. 5 ; Lib. VI, qu. VI, art. 2. — Suarez, De caritate, Disp. XIII, Sect. II et Sect. IV. — Vasquez, Comm. in Summa, Disp. LXIII, cap. III, 12.

(2) Sed vindicta esse non potest ubi non præcessit culpa et injuria (Victoria, De jure belli, 13.)

(3) Non est autem judex si non est in eo justitia (S. Isidore, Origin.)



LA JUSTICE DE LA GUERRE.

La guerre juste d'un côté, injuste de l'autre.

Tous les Pères de l'Eglise (1), tous les Docteurs, tous les théologiens, tous les canonistes ont fait une distinction fondamentale entre celui qui dans une guerre « a guerre juste » et celui qui « a guerre injuste ».

Le « Justum bellum habens », c'est celui qui légitimement condamne et punit le coupable; quant à ce dernier, il a guerre injuste et n'a même pas le droit de se défendre.

« C'est, dit saint Augustin (2), l'injustice de l'ennemi qui « force le sage à entreprendre justement la guerre » ; et encore (3) : « Lorsque d'un côté on tire l'épée pour le bon droit, « c'est que de l'autre on combat pour l'iniquité. »

Mais la même personne est ainsi juge et partie, ce qui n'est pas admissible pour un particulier.

Sans doute, répond Suarez (4), mais le particulier prend pour règle de conduite son opinion personnelle, tandis que le Prince qui déclare la guerre ne doit le faire que d'après l'avis de ceux qui composent le Conseil de l'Etat.

Puis, le particulier peut d'ordinaire recourir à un tribunal ou à un supérieur ; s'il arrive que, dans un cas particulier, il ne puisse le faire, c'est un accident ; au lieu qu'en ce qui concerne les Etats, on se trouve en face d'une loi générale et d'une nécessité absolue (5).

(1) In ipsis rebus bellicis, justa bella an injusta sint, spectandum putetur (S. Ambroise, De offic. I, 35).

(2) Iniquitas enim partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti (De Civ. Dei. XIX, 7).

(3) Nam et cùm justum geritur bellum, pro peccato et a contrario dimicatur (De Civ. Dei, XIX, 15).

(4) Suarez. De Caritate, Disp. XIII, Sect. IV, 6 et 7).

(5) Remarquons que si, conformément aux desiderata de l'Ecole pacifiste actuelle, l'arbitrage devenait obligatoire, ou s'il existait un tribunal international, cette objection très grave en pratique — tous les rois ne sont pas des S. Louis — disparaîtrait.

D'autre part, pour que la justice soit satisfaite, il faut que la victoire appartienne à celui qui a juste cause.

Aussi le Prince ne doit-il la déclarer que s'il est certain du succès (1); et si elle doit avoir pour résultat l'affaiblissement de l'Etat et non sa prospérité, il ne faut pas la faire (2).

Il faut du moins pouvoir considérer le succès comme plus probable, dit Suarez (3), surtout quand il s'agit d'une guerre offensive.

La guerre injuste des deux côtés.

Etant données les conditions nécessaires pour que la guerre soit juste, d'un côté du moins, la guerre sera injuste des deux côtés toutes les fois qu'elles ne seront pas remplies (4).

En particulier, sont injustes des deux côtés les guerres telles que les faisaient les Romains, et que Suarez (5) appelle des guerres volontaires, dans lesquelles deux nations combattent, en admettant, en vertu d'une convention, tacite la plupart du temps que le vainqueur deviendra légitimement le maître des biens et des territoires du vaincu.

Dans des guerres de ce genre, y a-t-il lieu à restitution ? On peut croire que non, dit Suarez (6) ; car en tenant compte du pacte, assurément immoral et inique aux yeux de Dieu, qui lie les parties, on peut croire que la solution en cette matière est la même qu'en matière de jeu, si tout s'est passé loyalement.

La guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois.

En effet ou celui qui est attaqué a commis un crime qui mérite la guerre et alors la guerre est injuste de son côté : ou il n'a pas commis de faute et alors la guerre est injuste du

(1) Cajetan.
(2) Victoria. De potestate civili, 13.
(3) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. IV, 10.
(4) Et c'est de beaucoup, il faut le reconnaître, le cas le plus fréquent à notre époque.
(5) Suarez. De Caritate, Disp. XIII, Sect. IV, I.
(6) Suarez, *id.* Sect. VII, 22.



côté de celui qui attaque. D'ailleurs, dit Victoria (1), si la guerre était juste des deux côtés à la fois, tous les belligérants seraient innocents, et il ne serait pas permis de les tuer.

Mais ne pourra-t-il pas arriver que l'un et l'autre des adversaires aient des droits sur une même chose? Dans ce cas, il ne leur est pas permis de se battre (2) ; ils doivent terminer le litige par un arrangement, un partage ou une compensation quelconque et s'il s'agit d'un cas litigieux, si tous deux invoquent en faveur de la propriété de la chose entière des arguments de même valeur, recourir au jugement des tiers (3).

La guerre ne peut être juste des deux côtés à la fois que dans le cas d'ignorance invincible de l'une des parties, c'est-à-dire si son ignorance persistait alors qu'elle aurait mis à la dissiper toute la diligence dont un homme est capable (4). Nos auteurs ne citent d'un cas semblable qu'un seul exemple : celui des guerres que faisaient, sur l'ordre de Dieu (5), les enfants d'Israël contre les peuples qui habitaient la Terre promise.

Mais on n'appellera jamais ignorance invincible la divergence de deux opinions probables (6).

Toutefois l'ignorance et par suite l'excuse de bonne foi pourra plus facilement se rencontrer chez les sujets, et c'est

(1) Victoria. De jure belli, 11 et 20.
(2) Victoria. De jure belli, 17.
(3) Vasquez. Comm. in summâ S. Thomae, Disp. LXIV, cap. 3.
(4) Victoria. Relectiones theol. De Indis, 9.
(5) Dans ces guerres, les Israélites n'étaient que les instruments de la volonté divine, formellement exprimée.

La cause juste pour laquelle ils faisaient la guerre, c'était l'ordre précis de Dieu. Mais les habitants de la terre promise qui ignoraient cet ordre, d'une ignorance invincible, défendaient justement leurs territoires.

Après avoir défini la guerre juste, S. Augustin ajoute : « Est aussi, « sans aucun doute, juste ce genre de guerre, *noc genus belli*, que Dieu « commande : dans ces guerres, le général qui conduit l'armée et le « peuple lui-même qui la compose doivent être considérés non comme « les auteurs de la guerre, mais plutôt comme les instruments de « Dieu. » (Lib. quest. VI, 10.)

Sous le bénéfice de cette observation, on ne trouvera pas dans les guerres de l'Ancien Testament de contradiction avec la doctrine scolastique.

(6) Vasquez. Comm. in summa S. Thom. Disp. LXIV, cap. 3.

une considération dont il faudra tenir compte après la victoire (1).

Les conditions de la guerre juste.

Pour qu'une guerre quelconque soit juste, dit saint Thomas (Summa, 2, 2, qu. XL, art. 1), trois choses sont nécessaires :

1° *L'autorité du prince* d'après l'ordre duquel la guerre doit être entreprise ; car il n'appartient pas au particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de son supérieur.

2° Il faut que la guerre ait *une cause juste,* c'est-à-dire que ceux que l'on attaque aient, par une faute, mérité de l'être.

3° Il est nécessaire que l'*intention* de ceux qui combattent soit *droite,* c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien et d'éviter le mal.

Cette formule de saint Thomas se retrouve reproduite chez tous les théologiens (2).

La guerre défensive.

Saint Thomas n'envisageait que la guerre offensive : quant à la guerre défensive, elle est évidemment permise lorsqu'il s'agit de repousser un injuste agresseur : « *Vim vi repellere omnia jura permittunt* ». *Cum moderamine inculpatæ tutelæ,* ajoutent les théologiens, sans excéder ce qui est nécessaire pour se défendre ; car le droit de repousser un injuste agresseur ne donne pas celui de se venger de lui. Mais le fait même de l'attaque injuste constituant une faute grave, devient pour l'Etat attaqué une juste cause de guerre, de sorte que son Prince pourra, après avoir repoussé l'adversaire, le juger,

(1) Victoria. De jure belli, 32 et 39.

(2) S. Antonin. Summa, Pars III, I et IV, cap. I. — Sylvestre. Summa; Verbo bellum. — Cajetan. Summula, Verbo bellum. — Victoria. De jure belli, I. — Suarez. De caritate. Disp., XIII, Sect. I. — Soto. De justitia et jure ; Lib. V, qu. III, art. 5.

Voir sur le même sujet : S. Isidore de Séville, Origin. Lib. XVII, cap. I. et S. Augustin. Lib. quæst VI, 10.

le condamner et le punir par la guerre en le poursuivant sur son propre territoire (1).

Mais s'il est permis de se défendre contre un injuste agresseur, il n'est pas permis d'employer la force pour repousser celui qui exécute une juste sentence et par conséquent, il n'est pas permis de se défendre quand la guerre est dans les conditions qui ont été exposées plus haut, juste du côté de celui qui l'attaque (2).

***

La Cause juste.

Il faut, dit saint Thomas (3), que la guerre ait une cause juste, c'est-à-dire que ceux que l'on attaque aient mérité de l'être pour avoir fait une faute. De là saint Augustin dit (*Sup. Josue* q. 16) (4) : « On a coutume d'appeler justes les guerres « qui ont pour but la vengeance d'une injure (5), quand il « s'agit, par exemple, de châtier une nation ou une cité qui « n'a pas voulu punir une mauvaise action commise par les « siens, ou rendre ce qui a été pris injustement. »

Le principe qu'une faute est absolument nécessaire pour qu'il y ait juste cause de guerre a été adopté par tous les théologiens (6), et il ne suffit pas d'une cause quelconque; il faut

(1) Victoria. De jure belli, 1. — Sylvestre. Summa, Verbo bellum.

(2) Soto. De justitiâ et jure. Lib. V, Qu. VI, art. 4.

(3) *Secundo* requiritur causa justa; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. 6 (Super Josue, Quæst. 16) : Justa enim bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, (*) quæ vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est (Summa. 2, 2. qu. XL, art. 1).

(4) Ce passage se trouve dans le Livre des Questions, VI, 10.

(5) Injuria : chose contraire au droit, violation d'un droit, injustice, et non injure dans le sens du mot français.

Vengeance est pris ici dans le sens de punition, vindicte.

(6) S. Antonin: Summa theol. Pars III, Tit. IV, cap. 1. — Sylvestre, Summa, Verbo bellum. — Cajetan. Summula, Verbo bellum. — Victoria. De jure belli, 10, 11, 12 et seq. — Suarez. De caritate. — Disp. XIII, Sect. IV. — Sato. De justitia et jure. Lib. V, qu. III, art. 5.

(*) Autre version : si gens vel civitas quæ bello petenda est, vel vindicare, etc.

une cause grave et proportionnée aux maux qui résultent de la guerre (1), car on n'impose pas pour n'importe quelle faute des peines énormes comme la mort, l'exil ou la confiscation de biens ; or, dans la guerre tout est grave et atroce : meurtres, incendies, dévastations (2).

Il en résulte que ni la différence de religion, ni l'extension de l'empire, ni la gloire du Prince ou tout autre avantage qui lui serait propre ne sont de justes causes de guerre.

La seule et unique cause de guerre, c'est la violation d'un droit (3).

Et, en effet, la vindicte ne peut être exercée que là où il y a d'abord eu faute, car si le Prince peut l'exercer, c'est uniquement en qualité de « ministre de Dieu pour exécuter sa « vengeance vis-à-vis de celui qui a fait le mal. »

Il n'a aucun pouvoir vis-à-vis de celui qui, n'ayant pas commis de faute n'a pas « fait le mal ».

On peut porter secours à ses amis ou venir en aide à ses alliés qui ont juste guerre ; mais seulement s'ils le demandent implicitement ou explicitement.

Mais les souverains n'ont pas le pouvoir de punir toutes les injustices de la terre, en dehors de celles qui atteignent l'Etat dont le soin leur est confié : une telle puissance ne leur a pas été donnée par Dieu et il n'y a pas de raison pour qu'elle existe (4).

L'autorité nécessaire pour déclarer la guerre.

Il faut répondre, dit saint Thomas (5), que, pour qu'une guerre quelconque soit juste, trois choses sont nécessaires :

(1) Suarez. De caritate, Disp. XIII, Sect. IV.
(2) Victoria. De jure belli, 14.
(3) *Ibid.* De jure belli, 10, 11, 12 et 13.
(4) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. 4.
(5) Respondeo dicendum quod ad hoc, quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur :

Primo quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere : quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad personam privatam. Cum autem cura reipublicae commissa est principi-

1° L'autorité du prince d'après l'ordre duquel on doit faire la guerre ; car, il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de son supérieur. Ce n'est pas non plus au particulier à convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre. Mais parce que le soin de l'Etat est confié aux princes, il leur appartient de défendre la cité, le royaume ou la province qui se trouve sous leurs ordres. Et comme il leur est permis de les défendre par le glaive matériel, contre ceux qui les troublent à l'intérieur, en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'Apôtre (Rom., XIII, 4). « *Ce n'est pas sans motif « que le prince porte le glaive : car il est le ministre de Dieu pour « exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal »;* de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'Etat contre les ennemis extérieurs. Aussi le Psalmiste dit-il aux princes (Ps. LXXXI, 4). « *Arrachez le pauvre et « délivrez l'indigent des mains du pécheur* ». C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Contra Faust, l. XXII, LXXIV) : « L'ordre naturel le plus favorable à la paix des hommes exige que la décision « et le pouvoir de déclarer la guerre appartiennent aux princes. »

Le mot Prince est employé ici par opposition à : personne privée ; il veut dire personne publique, mais personne publique parfaite (1).

Seuls ont le droit de déclarer la guerre les Princes souverains, et un Prince n'est pas souverain toutes les fois qu'on peut en appeler de ses décisions à un autre souverain (2).

bus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni vel provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apost. ad Romanos : « Non sine causâ gladium portat ; minister enim Dei est vindex in iram ei qui male agit » ; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm. 81 : Eripite egenum, et pauperem de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faustum (lib. 22, c. 75) : Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. (Summa, 2. 2. qu. XL, art. 1).

(1) Cajetan. Summa, S. Thomæ, commentariis, illustrata, 2. 2, qu. XL, art. 1.

(2) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. 2. — Victoria, De jure belli, 5, 6 et 7.

L'intention droite.

Celui qui déclare la guerre ne peut exercer un tel droit que parce qu'il est devenu, par la faute de ses adversaires, *ratione delicti*, leur juge légitime. Il est donc soumis à toutes les obligations morales d'un juge, et il est d'autant plus tenu de les remplir scrupuleusement qu'il est en même temps, partie dans la cause et particulièrement exposé, par suite, à manquer à la justice qu'il doit à celui qu'il juge (1).

De là, la troisième condition de la guerre juste indiquée par saint Thomas (2).

Il est nécessaire que l'intention de ceux qui combattent soit droite, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter le mal. C'est ce qui fait dire au même docteur que « les « vrais adorateurs de Dieu regardent comme pacifiques les « guerres qui ne sont pas entreprises par cupidité, ni par « cruauté, mais que l'on fait pour l'amour de la paix, dans le « but de réprimer les méchants et de soulager les bons (3). »

Par conséquent il peut arriver que, quoique la guerre ait été déclarée par l'autorité légitime et pour une juste cause, elle n'en soit pas moins illicite en raison de la perversité de l'intention de celui qui la fait. Car saint Augustin dit (*Contra Faust.* L. XXII, cap. LXXIV) : « Le désir de nuire, la cruauté « de la vengeance, une âme implacable, ennemie de toute paix,

(1) Voir à ce sujet : Cajetan. Summula, verbo bellum. — S. Antonin. Summa, Pars IV, tit. III, cap. 2. — Sylvestre. Summa, verbo bellum.

(2) *Tertio* requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in libro de Verbis Domini (23, q. 1) : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur. » Potest enim contingere, ut si sit legitima auctoritas indicenti bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. contra Faustum (l. 22, c. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

(3) Ce passage que saint Thomas et le Décret indiquent comme extrait de : De diversis ecclesiæ observationibus, ne se trouve pas dans les œuvres que nous possédons actuellement de S. Augustin.

« la fureur des représailles, la passion de la domination et « tous autres sentiments semblables, voilà ce qui mérite à « juste titre d'être condamné dans la guerre. »

Est-il besoin de faire remarquer que par là se trouvent condamnées les guerres de conquêtes, faites par le désir d'agrandir son empire ou sous l'influence de cette passion de domination que saint Augustin condamne avec tant d'énergie.

« La passion de la domination, dit-il, trouble le genre, humain et l'écrase d'immenses calamités (1). »

« Si les animaux n'ont pas le désir de dominer il ne faut « cependant pas croire que l'excès de ce désir nous rende su- « périeurs à eux (2). »

« Aussi quel autre nom peut-on donner aux guerres de « conquête, faites seulement par appétit de domination que « celui d'immenses brigandages (3) ? »

L'obligation pour celui qui déclare la guerre d'avoir comme seule intention de faire le bien et d'éviter le mal, entraîne pour lui :

1° Celle de rechercher uniquement le bien de l'Etat, et la paix qui est le but de la guerre.

2° Celle de ne faire la guerre que dans le cas de nécessité, c'est-à-dire quand la paix de l'Etat ne peut être assurée sans la guerre ni obtenue par un autre moyen.

3° Celle de s'efforcer d'obtenir satisfaction par un autre moyen, s'il est possible, et, à fortiori celle de ne pas refuser la satisfaction qui lui serait offerte.

La paix, but de la guerre.

« Ceux qui font de justes guerres, dit saint Thomas (4), « ont la paix pour but ; ils ne sont opposés qu'à cette paix « mauvaise que le Seigneur n'est pas venu apporter sur la « terre. »

(1) S. Augustin. De civ. Dei, lib. III, cap. 14.
(2) *Id.*, De lib. arb. lib. I, cap. 8.
(3) *Id.*, De civ. Dei, lib. IV, 6.
(4) S. Thomas. Summa, 2. 2. qu. XL, art. 1 ad 3.

« Nous devons vouloir la paix, et ne faire la guerre que par « nécessité, dit saint Augustin (1), afin que Dieu nous délivre « de cette nécessité et nous conserve la paix, car on ne cher- « che pas la paix pour exciter la guerre, mais on fait la guerre « pour obtenir la paix. Soyez donc pacifiques, même en com- « battant, ayant pour but d'amener par la victoire, ceux que « vous combattez au bonheur de la paix, car le Seigneur « a dit : Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appe- « lés : enfants de Dieu. »

Mais si le but de la guerre, c'est la paix et la sécurité de l'Etat (2), il en résulte qu'il ne sera pas permis de la faire, même quand on a de justes motifs de l'entreprendre, si elle doit, en affaiblissant l'Etat diminuer sa sécurité, ou entraîner pour lui de nouvelles guerres et le priver pendant de longues années des bienfaits de la paix (3).

La guerre n'est permise que si elle est nécessaire.

« Nous devons vouloir la paix, dit saint Augustin (4) et « ne faire la guerre que par nécessité.

« C'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la néces- « sité de la guerre », dit à son tour Victoria (5) et Suarez (6) écrit ce qui suit :

« Saint Augustin a clairement montré que la guerre doit être « évitée autant qu'il est possible et qu'on ne doit l'entrepren- « dre que dans le cas de nécessité extrême, quand on ne peut « recourir à aucun autre moyen. »

Et tous les auteurs sont d'accord pour faire de la nécessité une des conditions de la justice de la guerre (7).

(1) S. Augustin. Epist., 205, ad Bonifacium. — Voir du même auteur le passage cité par S. Thomas : « chez les vrais adorateurs de Dieu », p. 15.
(2) Victoria. De jure belli, 13.
(3) Ibid. De jure belli, 33. — De potest. civ. 13.
(4) S. Augustin. Pacem habere debet voluntas, bellum neccessitas. (Epist. 205, ad Bonifacium).
(5) Victoria. De jure belli, 60.
(6) Suarez. De caritate. Disp. XIII, sect. 1, 3.
(7) Voir à ce sujet : S. Augustin. De civitate Dei lib. IV, cap. 15; lib. XIX, cap. VII. — S. Antonin : Summa, t. IV, tit. III, cap. 2. — Victoria, Suarez, (op. cit.).

De l'offre et de la demande de satisfaction.

Si l'adversaire est disposé à donner satisfaction, la guerre que l'on ferait contre lui ne serait pas juste (1).

Mais on n'est pas seulement tenu d'accepter la satisfaction. offerte, on est obligé de la demander et ce n'est qu'après refus que l'on peut déclarer justement la guerre (2).

Car, ainsi que le fait très justement remarquer un théologien du XVII[e] siècle, Sylvius. « Le juge ordinaire diffère du « prince en ce qu'il peut punir selon toute la rigueur du droit ; « cela est, en effet, nécessaire au bien commun de l'Etat ; au « lieu que le Prince doit se contenter de la juste satisfaction « qui lui est offerte ; car il n'est pas, par lui-même, le juge « ordinaire de l'autre prince ; il l'est seulement par occasion « et accidentellement, dans le cas où il ne peut entièrement « obtenir satisfaction, et où cependant le bien commun de « l'Etat demande que cette satisfaction lui soit donnée (3). »



OBLIGATIONS DES PRINCES ET DES SUJETS.
CAS DE DOUTE SUR LA JUSTICE DE LA GUERRE.

Obligations des princes et de leurs conseils.

Les princes et leurs conseils sont tenus d'examiner la justice de la guerre avec un soin et une diligence proportionnés à la gravité de la décision à prendre (4).

Le Prince ne peut prendre seul une décision de cette importance (5). Il doit demander l'avis de ses conseils ; car pour une

(1) Cajetan. Summa, S. Thomæ, 2. 2, qu. XL, art. 1. — Sylvestre. Summa, verbo bellum. — Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. IV, 5.
(2) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. VII, 3.
(3) Conf Suarez. De Caritate. Disp. XIII, Sect. VII, 3.
(4) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. VI.
(5) Navarre (Aspilcueta) dans son Enchiridium, chap. XXV, de peccatis regum, nº 4, met au nombre des fautes spéciales que les princes peuvent commettre, le fait de déclarer la guerre de leur propre autorité sans avoir pris l'avis de leur conseils.

question aussi grave, ce n'est pas l'avis d'un homme, ni même celui de quelques hommes, mais l'opinion d'un grand nombre d'hommes et d'hommes vertueux, qui doit prévaloir (1).

Obligations des sujets.

Les sujets doivent obéir au Prince qui leur donne l'ordre de prendre part à la guerre (2), à moins que l'injustice de la guerre ne soit évidente (3).

Mais ils ne sont pas tenus d'examiner les causes de la guerre, ils peuvent combattre en faisant confiance à leurs supérieurs (4) ;

A moins qu'il n'y ait de telles présomptions et de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne saurait être une excuse (5).

Car, dit Lugo, on ne peut pas d'une façon absolue de la proposition : Le Prince a commandé, conclure toujours avec probabilité : Donc cela est juste (6).

Cas de doute. Le Souverain.

Que faut-il faire quand la justice de la guerre est douteuse, c'est-à-dire, quand des deux côtés, il y a des raisons apparentes et probables? Tout d'abord, si l'un des deux Princes est en état de possession légitime, l'autre ne peut, tant que le doute persiste, lui déclarer la guerre (7).

Mais celui qui est en état de possession légitime, doit examiner avec soin la cause et écouter paisiblement les arguments de son adversaire. Si après une étude consciencieuse le doute subsiste, il n'est pas tenu d'abandonner ce qu'il possède (8).

(1) Victoria. De jure belli, 21 et 24.
(2) S. Augustin. De civ. Dei, I, 26.
(3) Ibid. Cont. Faustum, XXII, 75. — Victoria. De Jure belli, 22. — Suarez. De caritate. Disp. XIII. Sect. 6, et tous les auteurs.
(4) Victoria. De jure belli, 25. — Suarez. De caritate, Disp. XIII, Sect VI.
(5) Victoria, ibid., 26.
(6) Lugo. De justitia et jure. Disp. XVIII, sect. I, 20.
(7) Victoria. De jure belli, 27. — Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. VI. 3.
(8) Ibid, 29.

S'il n'y a pas de possesseur et si l'une et l'autre partie a des droits évidents, il n'est pas permis de faire la guerre (1).

Il faut alors se diviser l'objet du conflit, ou le tirer au sort, ou par tout autre arrangement ou moyen pacifique terminer le litige (2).

Suarez croit toutefois que si après un sérieux examen et conformément à l'opinion de ses conseils, l'un des Princes considére son opinion comme plus probable, il a le droit de recourir à la guerre (3).

Vasquez s'élève avec vigueur contre cette opinion et contre celle qui commençait à être défendue par quelques théologiens de son temps, à savoir que la guerre était permise comme moyen de résoudre le conflit de deux opinions probables (4), et pouvait, dans ce cas, être juste des deux côtés à la fois.

Suarez indique dans ce dernier cas l'arbitrage comme un moyen à employer. Car, dit-il, « il est impossible que l'auteur « de la nature ait laissé les choses humaines, qui sont plus « souvent régies par des conjectures que par des certitudes, « dans un état si critique que tous les conflits entre les souve- « rains et les Etats, ne puissent se terminer que par la guerre. « Ce serait contraire à la prudence, et au bien général du genre « humain (5). »

Mais il constate que ce moyen est rarement employé de son temps, qu'il faut que les arbitres soient agréés par les deux parties et que les souverains ne se mettent pas facilement d'accord pour les choisir.

Enfin il fait remarquer, que si le Prince, après avoir consulté des hommes sages et savants, est certain de son droit, il n'est pas obligé de s'en rapporter à d'autres, bien qu'il doive accepter de justes accords, si on les lui propose.

(1) Victoria. De jure belli, 32.

(2) Ibid, 28. Suarez. De Caritate. Disp. XIII, Sect. VI, 4.

(3) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. VI, 2.

(4) Vasquez. Comm. in Summâ. S. Thomæ, tom. II, Disp. LXIV, cap. 3.

C'est en effet vers la fin du XVI[e] siècle que certains théologiens, abandonnant la doctrine scolastique, commencèrent à professer les idées que Vasquez combat. Voir à ce sujet notre ouvrage : La guerre devant e christianisme (Tralin, 12, rue du Vieux-Colombier, Paris. Prix 2,50).

(5) Suarez. De caritate. Disp. XIII, Sect. VI, 5.

Cas de Doute. Les sujets.

En ce qui concerne les sujets, saint Augustin a donné la règle générale à suivre, dans les termes suivants :

« Un homme juste, si par hasard, il lui arrive de faire la « guerre sous un roi, même sacrilège, peut sans manquer à « la justice, combattre si, contrevenant à la paix pour main- « tenir l'ordre, il est certain que ce qui lui est commandé « n'est pas contraire à la loi de Dieu, ou du moins s'il n'est « pas certain que cela lui soit contraire (1). »

Tous les auteurs, sauf Adrien (2), en ont conclu qu'en cas de doute sur la justice de la guerre, il est permis aux sujets de combattre.

Mais si pour des raisons sérieuses, le sujet conçoit des doutes sur la justice de la guerre, ou sur celle de sa cause, peut-il ne tenir aucun compte de ses doutes, ou doit-il s'efforcer de les dissiper, par exemple en demandant l'avis des gens compétents et sages ?

Oui, toujours, au moment où l'on doute, répondent saint Antonin, Carletti, Cajetan, Sylvestre.

Quand il y a de telles présomptions ou de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne saurait être une excuse, dit Victoria.

Quand il y a des raisons sérieuses qui font véritablement suspecter la justice de la guerre, dit Suarez.

Quand le prince qui déclare la guerre a fait voir par sa conduite antérieure le peu de souci qu'il prend de la justice ou de

(1) Ergo vir justus, si forte sub rege, homine etiam sacrilego, militet, potest recte illo jubente bellare, si vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei prœceptum, certum est, vel utrum sit, certum non est (S. Augustin. Cont. Faust. (XXII, 75).

(2) Adrien expose en effet que en cas de doute, il vaut mieux ne pas se battre parce qu'on ne s'expose ainsi qu'à pécher par désobéissance, tandis qu'en se battant on court le risque de prendre part à des meurtres et à des rapines. Mais comme le font observer Victoria (De jure belli, 30 et 31) et Suarez (De caritate, Disp. XIII, Sect. XI, 9), le doute spéculatif qui porte sur la question : Cette guerre est-elle juste ? ne donne pas naissance à un doute pratique sur la question : Puis-je me battre ? puisque précisément la règle donnée par S. Augustin autorise le sujet à se battre s'il est incertain de l'injustice de la guerre.

l'injustice de ses actes, et dans ce cas, le doute est de rigueur, dit Lugo.

Ou même quand le prince est un prince chrétien et qui a l'habitude d'agir chrétiennement et justement, si l'on entend des gens sages et prudents déclarer que la guerre est injuste, ajoute le même auteur.

***

Les conséquences de la Doctrine.

Les Droits du vainqueur.

De tout ce qui précède, résultent les droits du vainqueur, en supposant bien entendu que le vainqueur soit celui qui a juste guerre ; car bien loin d'avoir aucun droit s'il est vainqueur, celui qui fait une guerre injuste est tenu de réparer les dommages qu'il a causés.

1° *Reprendre ce qui a été enlevé.* — C'est en effet dans ce but qu'on entreprend la guerre. On peut, d'ailleurs, non seulement reprendre ce qui avait été injustement enlevé, mais aussi compenser les dépenses que l'on a dû faire ou les dommages que l'on a éprouvés.

2° *Assurer la paix qui est le but de la guerre.* — Pour cela, on peut, s'il est nécessaire, raser une citadelle ou même construire un ouvrage fortifié sur le territoire ennemi ; s'emparer d'une ville et la conserver s'il est nécessaire pour enlever aux ennemis l'occasion ou la possibilité de nuire (1).

3° *Punir les coupables.* — D'après la doctrine scolastique, la guerre n'est juste que s'il y a eu une faute commise, et une faute très grave, proportionnée aux maux de la guerre : elle suppose donc primitivement un coupable et un très grand coupable, qui a d'ailleurs considérablement aggravé son crime par le refus de le réparer et l'obligation dans laquelle son opiniâtreté a mis son juge de lui déclarer la guerre pour obtenir justice et paix. Le coupable est donc responsable, non seule-

(1) Victoria. De jure belli, 55.

ment de sa faute primitive, mais de toutes les morts et de tous les maux causés par la guerre, tant à ses propres sujets dont beaucoup souvent n'ont pas été complices de sa faute, qu'à ceux du prince qui a juste guerre. Celui-ci, juge avant la guerre, l'est également après la victoire, et il peut — et doit parfois — faire exécuter sa juste sentence, même par la mise à mort des coupables (1).

Parmi les peines portées se trouvent :

1° Le butin. Les biens pris à la guerre deviennent la propriété de ceux qui les prennent ; ils doivent être mis en commun et remis au chef qui les distribue à chacun suivant ses mérites.

Mais, puisqu'il s'agit d'une peine, elle ne doit frapper que les coupables.

Aussi les prêtres, les étrangers, les paysans, les femmes et les pauvres ne peuvent-ils être dépouillés.

2° L'esclavage, peut être imposé au vaincu, mais il est supprimé en fait entre les chrétiens.

3° La condamnation à mort ne peut frapper que des coupables : c'est pourquoi il est défendu, même dans la guerre contre les Turcs de tuer les femmes et les enfants et de mettre ces derniers à mort sous prétexte que, lorsqu'ils seront grands, ils constitueront un danger ; car nul ne peut être mis à mort pour une faute qu'il n'a pas encore commise.

Si on peut mettre à mort les principaux coupables, il n'est pas permis de punir de cette peine tous les coupables, pas plus qu'il n'est permis dans une révolte générale d'exécuter toute une population. C'est pour un crime de ce genre que saint Ambroise refusa à Théodose l'entrée de l'Église.

On ne peut mettre à mort les prisonniers, si on leur a promis la vie sauve, ni les otages remis par les ennemis, même lorsque ces derniers manquent à leur parole, si ces otages sont pris parmi les innocents. On peut également, à titre de peine, garder une partie du territoire ennemi, mais en proportion de l'injure reçue et non de ce que l'on peut envahir par la force des armes.

(1) Victoria. De jure belli, 46, 47 et seq.

On peut imposer des tributs et même si cela est nécessaire pour assurer la paix et la sécurité, déposer des princes.

De la Réparation.

Enfin une autre conséquence de la doctrine, est que celui qui a fait injustement la guerre est tenu de réparer tous les dommages que la guerre a causés, soit à son adversaire, soit à ses propres sujets qu'il aurait obligés à le suivre.

Mais si la guerre n'a été injuste que par suite de l'intention mauvaise du prince, il n'y a pas lieu à restitution ; car l'intention mauvaise, alors qu'il y a d'ailleurs juste cause de guerre, n'influe pas sur la justice ou l'injustice desquelles dépend le droit de retenir ou l'obligation de restituer ce que l'on a pris (1).

(1) Sylvestre. Summa, verbo bellum.

A. VANDERPOL,

Ingénieur des Arts et Manufactures,

Licencié en droit,

Président de la Ligue des catholiques français pour la paix.



REVUE DE LITTÉRATURE

Décidément, nos potaches sont bien heureux ; les éditeurs rivalisent à qui leur offrira le livre le plus appétissant : couverture de luxe pour réjouir les yeux, format commode, notes copieuses et piquantes, illustrations suggestives, rien n'est épargné pour dorer la pilule aux jeunes éphèbes qui, entre deux périodes de vacances, comptent les travaux et les jours. Et je songe à nos livres d'autrefois, à nos pauvres classiques surannés, en feuilletant ces merveilles de la librairie moderne, telles que la *Grammaire de la diction française* (1), où M. G. Le Roy nous expose avec méthode « ce qui de l'art de dire peut s'apprendre en un livre » ; tel encore le nouveau manuel de M. Roustan (2), qui non seulement nous donne de précieux conseils pour l'explication française mais illustre la théorie par des exemples topiques. On s'est toujours préoccupé d'initier les élèves à une méthode, quand il s'agit de textes étrangers ; peut-être, à propos des textes français, a-t-on trop compté jusqu'ici sur l'inspiration des malheureux débutants qui, à dire vrai, pataugent lamentablement devant une scène de Corneille ou une strophe de Lamartine ; les professeurs qui ont tenté l'expérience ne me donneront pas le démenti et ils apprécieront, comme il convient, l'ouvrage de haute valeur destiné à faciliter leur tâche.

(1) Georges Le Roy, *Grammaire de la Diction française*, un volume in-12, de VIII-184 pages, prix : 2 fr. 50. Paul Delaplane, Paris, 1912.
(2) M. Roustan : *Précis d'explication française*, un volume in-12 de XV-430 pages ; prix 3 fr. 50. — Paul Delaplane, Paris.

Me permettront-ils de leur signaler tout particulièrement les Œuvres choisies de Cicéron (1) que la librairie Hatier vient de faire paraître ; ce livre est le premier d'une collection d'auteurs latins publiée sous la direction de M. R. Pichon, d'après un plan entièrement nouveau. Il est difficile de présenter à l'élève un volume plus élégant, où soient condensées plus de choses, avec une méthode aussi sûre et sans encombrement. Il y a là des notes bibliographiques, une table chronologique où la vie de l'orateur se déroule avec une merveilleuse netteté, des notes abondantes et qui ne sont pas inutiles, une grammaire de la langue cicéronienne, des cartes géographiques, des illustrations pertinentes ; et, comme les meilleurs commentaires ne dispensent pas absolument de recourir au texte, on trouvera, choisis avec goût et ordonnés suivant la date de leur composition, non seulement les passages les plus classiques de Cicéron, mais encore plusieurs œuvres imprimées *in-extenso*. Ce livre épargnera donc aux élèves l'ennui de se procurer successivement plusieurs éditions fragmentaires ; et comme ces diverses parties sont reliées entre elles par d'excellentes notes historiques, on peut suivre pas à pas la carrière de l'homme politique et de l'orateur, l'évolution de ses idées et le développement de son génie. Sans prétendre à vaticiner le moins du monde, nous pouvons prédire un joli succès à la Collection qui prélude si bien.

Et puisque nous en sommes au rayon des beaux livres, il convient de signaler au passage deux ouvrages fraternels, deux traductions de la *Divine Comédie* qui se recommandent par les dehors et par la qualité du contenu. M. Ernest de Laminne (2) est un converti qui a découvert Dante assez tard mais dont le fervent prosélytisme tient à réparer à l'égard du dieu les erreurs et les blasphèmes de jeunesse. Or, pour conquérir à son poète un lecteur, qui trop volontiers se défie

(1) R. Beauchot : *Cicéron, œuvres choisies*, un volume in-12 de x-842 pages. — Hatier, Paris, 1913.

(2) Dante Alighieri, *la Divine Comédie :* l'Enfer. — Traduction accompagnée du texte, avec une introduction et des notes, par Ernest de Laminne; un volume in-8° de xlii-428 pages; prix : 7 fr. 50. — Perrin, Paris, 1913.

ou somnole, le traducteur a sagement pensé qu'il suffisait de présenter une transposition exacte de l'original. La tâche ne semble point aisée pour peu qu'on songe à cette œuvre immense, où fourmillent les allusions obscures, et qui déconcerterait les plus habiles ouvriers par son mélange de simplesse et d'emphase, d'idées mystiques et de réalisme violent. Mais M. de Laminne a tout prévu ; il nous présente pour commencer la partie du poème la plus accessible aux lecteurs non initiés : dans l'*Enfer*, d'inspiration si sombre, ce sont encore des hommes qui vivent, se souviennent, pleurent ; et à travers les strophes farouches, le poète, qui s'est attendri, laisse entendre parfois le chant des divines pitiés.

Amédée de Margerie (1) avait déjà publié en 1900, une première traduction de la *Divine Comédie ;* c'était une œuvre hardie en raison même du travail colossal qu'elle suppose ; mais de rendre en vers français les tercets italiens, n'était-ce pas une gageure téméraire? S'il y eut jamais un essai périlleux, n'est-ce point de chercher dans notre rythme les effets d'un rythme tout différent, d'adapter à la monotone solennité de nos alexandrins la grâce souple et le naturel abandon des strophes dantesques, et de compter, pour attraper la rime, sur une réussite sans défaillance? La tentative demande une forte dose d'optimisme et le résultat, même quand il est honnête, ne vaut pas la peine que l'on s'est donnée. Peut-être, l'œuvre de M. de Margerie n'est-elle pas exempte des défauts inévitables ; le souci de l'élégance fait tort à la simplicité du texte :

Piangevan elli ; ed Anselmuccio mio
Disse : Tu guardi si, padre : che hai?

Mais ils pleuraient. L'un d'eux,
Mon Anselmuccio me dit : Pourquoi tes yeux
Nous fixent-ils ainsi? Qu'as-tu donc ô mon père?

Et d'autre part, la fidélité trop scrupuleuse aboutit à d'é-d'étranges procédés d'inversion :

(1) DANTE, *la Divine Comédie*. — Traduction en vers français, Texte italien, Introduction et Notes explicatives, LXXXVIII-382 et 508 pages. — Téqui. Paris, 1913.



Ahi quanto a dir qual' era è cosa dura
Questa selva selvaggia.....

De la peindre en ces vers je tenterais en vain
Cette rude forêt.....

Une transposition de ce genre a le tort de rappeler le vers fameux :

De chemin, mon ami, suis ton petit bonhomme.

Cependant, il serait injuste de ne pas reconnaître les mérites d'une œuvre pareille ; qu'on examine à la loupe de menues peccadilles quand il s'agit d'un sonnet, à la bonne heure ; mais en présence d'une architecture colossale, il sied de se tenir à quelque distance pour mieux saisir le prodigieux travail et l'harmonie des lignes ; une montagne est à prendre ou à laisser, comme disait l'autre. Or, la traduction de M. de Margerie, à la juger dans son ensemble, n'est pas seulement une œuvre honnête, je n'en veux pour preuve que le succès d'une première édition, l'aveu des critiques compétents et cette publication nouvelle réclamée à cor et à cri par les fervents du poète florentin.

La littérature italienne semble décidément solliciter de plus en plus l'attention du public français, et M. Mignon lui apporte à son tour une importante contribution (1). Son livre ne constitue point un travail d'ensemble, c'est une simple collection d'études fragmentaires où il faut chercher seulement l'unité qui résulte d'une admiration raisonnée pour un commun génie, exprimé par les esprits les plus divers, depuis sainte Catherine de Sienne, jusqu'au poète de *Odes Barbares*, Giosué Carducci. Dans ces pages élégantes sont évoquées en pleine lumière quelques-unes des époques les plus intéressantes de la littérature transalpine : les lettres et les arts à Florence du Moyen Age au XVIe siècle, la comédie de la Renaissance et le théâtre de Goldoni ; nous y signalerons en particulier un chapitre intéressant sur les rapports de Musset et de l'Italie.

(1) Maurice MIGNON, *Etudes de littérature italienne;* un volume in-12 de 306 pages. — Hachette, Paris, 1912. — Prix : 3 fr. 50.

Aussi bien ces études sur les échanges mutuels entre notre littérature et les littératures étrangères sont-elles en grande faveur. Nos œuvres les plus anciennes ont fait le tour de l'Europe civilisée et dès le Moyen Age l'influence française s'est exercée souverainement sur la culture et les Lettres des peuples voisins ; plus taid nous avons, à notre tour, prêté l'oreille aux murmures qui s'élevaient par delà les frontières, toujours hospitaliers — trop hospitaliers — aux idées nouvelles et aux formules d'un art exotique et tapageur. Il n'est pas toujours facile de débrouiller entre deux littératures des rapports nécessairement complexes ; il y faut une érudition copieuse, une information de premier ordre ; et trop souvent la probité scientifique se trouve à la gêne à côté de l'orgueil national qui n'aime pas s'avouer tributaire et s'arroge volontiers des influences, flatteuses pour l'amour-propre mais parfaitement imaginaires.

Le livre de M. Dupouy (1) se recommande, au contraire, par de rares qualités de critique libérale. Dans ces questions décevantes où chacun revendique la part du lion, où le Français fait trop bon marché de la littérature d'Outre-Rhin, tandis que l'Allemand nous reproche d'avoir pillé en Germanie des institutions, un riche vocabulaire, des légendes et des poèmes entiers, le livre de M. Dupouy est une excellente mise au point. Quoi qu'en disent Pio Rajna, Suchier, Kurth et G. Paris, rien n'est moins démontré que l'influence teutonne sur nos premiers poèmes : « Les populations indigènes, après le bouleversement de la conquête, devaient former dans l'ensemble une masse aussi crédule, aussi docile au merveilleux, aussi apte à la création épique que pouvait l'être la race des vainqueurs ». C'est sur la frontière du Hainaut et des Flandres, dans la France du Nord, que sont nés les héros à deux ou à quatre pattes, poil et plume, qui dépensent tant de ruses et d'esprit dans l'épopée de Renart ; les fameux héros que Wagner a fait revivre dans ses drames lyriques, les Tristan, les Parsifal, qui passionnèrent l'Allemagne du

(1) Aug. Dupouy, *France et Allemagne, littératures comparées ;* un volume in-12 de 300 pages ; prix : 3 fr. 50. — Delaplane, Paris, 1913.

XIIIe siècle et inspirent aujourd'hui ses artistes, ne sont pas nés en Germanie. Pendant tout le Moyen Age nos voisins reçoivent tout et ne donnent rien, n'ayant du reste pas grand chose à donner. Nous ne devons pas davantage à la fameuse révolution du *Sturm und Drang :* les lacunes du classicisme, l'exemple anglais, la tragédie en prose, le sursaut individualiste, le triomphe du génie sur le goût? Autant d'idées semées sur notre terroir par Voltaire, Ducis, l'abbé Prévost, Diderot, Mercier et Rousseau. Les nouveautés qui nous reviendront à partir de 1810, battant les couleurs de l'Allemagne, ont été d'abord françaises. Il fallait que cette enquête loyale fût menée une fois pour toutes : voilà qui est proprement fait.

Les dieux s'en vont, les rois s'en vont : tout s'en va et les poètes aussi ; Platon, s'il avait l'heur de vivre dans notre idéale république, aurait vite fait de congédier poliment tout ce petit peuple frivole et chantant. Parmi les volumes qui s'entassent devant moi, je n'ai qu'à tendre la main au hasard pour rencontrer quelque œuvre excellente de critique ou d'histoire ; les poètes brillent par leur absence ou par leur médiocrité.

M. Lentillon (1) garde jalousement les traditions de la vénérable tragédie et son *Aspasie*, en quatre actes versifiés, est une pieuse offrande à un autel depuis longtemps délaissé. Peut-être notre goût moderne est-il un peu blasé sur les formules tragiques, les longues confidences et les belles scélératesses qui se débitent en alexandrins? Au surplus, il faut avoir étudié à fond les institutions antiques pour risquer une résurrection du passé ; il faut admirablement connaître les détours du cœur humain pour nous intéresser pendant de longs actes à la crise d'une passion ; quoi qu'il en soit, le genre est devenu difficile, peu folâtre, peu rémunérateur ; pour s'imposer ce pensum il faut avoir, fortement chevillé au cœur, l'amour des bonnes lettres ; nous ne pouvons que féliciter l'auteur d'*Aspasie* de son courage.

(1) Jean-Marie LENTILLON. — *Aspasie*, tragédie en quatre actes ; un volume in-12 de 104 pages ; prix 2 fr. 50. — Vic et Amat, Paris, 1912.



Une autre tâche qui me semble héroïque est celle que vient de s'imposer M. Rochard (1). Traduire un texte quelconque est déjà souverainement hasardeux ; traduire en vers ressemble à une gageure téméraire et je crois bien que tous ceux qui l'ont risquée, ont perdu. Mais traduire les textes sacrés, où chaque phrase, où chaque mot est vénérable, où toute addition paraît pour le moins indiscrète, où toute suppression saigne comme une blessure, voilà l'œuvre humainement irréalisable ; nous ne dirons pas à M. Rochard qu'il a réussi ; néanmoins son travail est estimable ; dans une pareille entreprise, c'est déjà un mérite rare de n'échouer qu'à moitié. Après avoir été directeur de l'Ambigu, l'auteur a occupé les loisirs de sa retraite à feuilleter les Evangiles ; il les a lus, il les a aimés et, au déroulement des versets évangéliques, les strophes ont chanté dans son cœur. Telle est l'histoire de ce volume dont les vers sont de bonne facture et assez souples pour se prêter aux sollicitations du texte sacré. On pourrait à la rigueur faire çà et là quelques réserves sur tel vers un peu hirsute, telle inversion trop archaïque, que sais-je? Je veux surtout voir dans le livre de M. Rochard l'hommage respectueux rendu à nos saints Livres par un artiste qui, après avoir passé de douces heures à les lire, a voulu nous dire à sa manière combien il les avait aimés.

M[lle] Lavalette (2) a des visées beaucoup plus modestes ; dans le petit volume qu'elle nous offre, recueil de pensées intimes, sans fracas, sans prétention, et proprement écrit, se révèle une âme neuve et sincère. Je souhaite à l'auteur les lecteurs qu'il lui faut et qu'elle mérite : non point des artistes qui n'applaudissent qu'aux prouesses de rythme et d'orchestration, mais des esprits recueillis, bienveillants aux confidences discrètes, amis des nuances et du demi-jour. Mais où sont les neiges d'antan?

(1) Emile Rochard. — *Jésus selon les Evangiles ;* préface de J. Lemaître; un volume in-12 de 350 pages; prix: 3 fr. 50. — Lemerre, Paris, 1913.
(2) Marguerite Lavalette. — *Vers l'aurore, poésies ;* un volume in-12 de 142 pages ; prix : 3 fr. 50: — Edition du Temps présent, Paris, 1912.

M. Th. Botrel (1) vient de réunir en un volume diverses poésies de circonstance, composées durant ces dix dernières années ; et justement en songeant à sa Bretagne, aux légendes qui fleurissent sur les landes et parmi les ajoncs, voici qu'une vieille histoire me revient en souvenance.

Jadis vivait au pays d'Armor un brave ménétrier qui jouait si bien de la viole que c'était merveille ; sa renommée s'étendait à trois lieues alentour ; il était de toutes les fêtes et quand, trônant sur une futaille, il enlevait une contredanse du fin bout de son archet, les gas des hameaux se gaudissaient et se trémoussaient à plaisir. Mais la vanité finit par entrer dans son cœur ; un beau jour, on le vit, la viole sous l'aisselle, s'en aller tout là-bas, de l'autre côté des montagnes. Or, il arriva dans une grande ville toute en liesse et toute fleurie. Notre ménétrier songea que dame Fortune arrangeait à souhait les choses et, savourant un avant-goût de la gloire, il se campa sur la grand'place et se mit en devoir d'accorder son instrument ; quelques badauds avaient déjà fait cercle — car il y en avait ailleurs qu'à Paris. Aux premières mesures on se contenta de sourire ; l'artiste s'évertua, mais le public se montrait parfaitement irrespectueux : on se gaussait du pauvre hère qui pourtant faisait de son mieux, prodiguait ses fioritures vieillottes et se livrait à des improvisations éperdues. Tant y a qu'enfin les impertinents éclatèrent de rire et notre homme sentit deux larmes lui glisser le long des joues. Il allait battre en retraite, désespéré et confus, quand la foule respectueuse s'écarta : c'était le premier musicien de la cour qui, venant au violoneux, lui dit ces paroles ailées : « Retourne au pays, mon ami ; nous n'apprécions pas tes chansons et tu jouerais mal les nôtres ; retourne au pays pour y sonner encore tes airs rustiques : il n'y a pas de sot métier et tu réjouiras du moins le cœur des bonnes gens ». — Mais après tout ceci n'est peut-être qu'un conte.

(1) *Les Alouettes,* poésies par Théodore BOTREL ; un volume in-12 de 256 pages. — Paris, Bloud, 1912.

Le nouveau roman de Colette Yver (1) ne se recommande ni par des qualités évidentes de style ni par le mérite de la composition. Une première partie nous introduit dans un ménage d'artistes. Occupés à leurs toiles et dans l'atmosphère énervante de la vie parisienne, les Fontœuvre ont quelque peu négligé l'éducation de leurs enfants et se sont habitués à des fréquentations étranges ; chez eux défile tout le cortège de la bohème : critiques d'art, rapins, arrivistes ou ratés, sans compter la confrérie féminine qui n'aime pas le paradoxe et le scandale seulement en peinture. Et c'est la vieille Madame Trousseline qui tire la morale de cette vie facile, rieuse, et sans principes : « Nous autres, nous marchions sur un terrain ferme où nous sentions que tous nos morts avaient passé avant nous. C'était comme la route qui conduit chez nous à la campagne, et que nous voyons s'allonger si droite, si facile, si piétinée, durcie par tous les gens du pays qui cheminent là depuis des siècles. On ne s'égare pas sur ces routes-là, ma fille. Mais toi, dès que tu as mis le pied sur ces sables mouvants de la vie parisienne, tu as brisé tous les liens qui t'attachaient au Passé ».

Ici commence un autre roman ou nouvelle, comme on voudra l'appeler. Le peintre Houchemagne a déjà réalisé en quelques merveilleux tableaux son magnifique rêve de beauté supérieure ; c'est lui qui va fonder la nouvelle école qu'on attend et purifier l'art de toutes les hideurs réalistes ; mais il est pauvre. Les nécessités de la vie vont-elles terrasser l'idéaliste intraitable et le réduire à de misérables compromis avec la peinture vulgaire, qui se vend? Vous en seriez désolés ; mais voici venir sur son chemin une riche héritière ; c'est une artiste, belle comme le jour, qui va mettre son cœur et sa fortune aux pieds du peintre ; Houchemagne n'a qu'à prendre et le soleil éclaire un nouveau ménage béatement heureux.

Mais en achevant la seconde nouvelle, l'auteur en imagine une troisième. Houchemagne, époux adoré, artiste merveil-

(1) Colette Yver : *Les Sables mouvants ;* un volume in-12 de 402 pp.; prix : 3 fr. 50. — Calmann-Lévy, Paris.

leux, adulé, triomphant, rencontre une élève des Beaux-Arts que nous connaissions déjà pour une romanesque, un mauvais cœur et un laideron ; il suffit que cette gamine se présente, Houchemagne perd la tête, comme cela, subitement. Mais il sera bien puni ! Finies les belles toiles, perdu le talent, envolés les beaux rêves, mortes les joies d'artiste ! Car l'auteur nous développe gravement cette thèse : avant la faute le peintre a du talent, après la faute, il n'en a plus ; je ne connais rien de plus touchant, de plus moral et de plus simpliste, sinon quelques images d'Epinal. Malheureusement il y a dans les âmes d'artistes un monde de sentiments plus complexe ; les choses de l'ordre moral ne s'y mêlent pas aussi intimement aux émotions esthétiques ; il y a les heures de faiblesse et les heures d'inspiration enchantée où la pauvre loque humaine se transfigure :

Qui sait même si le génie
N'est pas une de leurs vertus.

En somme, le roman s'allonge en un chapelet de nouvelles, il languit et s'enlise dans des papotages sans intérêt ou des dissertations esthétiques à perte de vue ; la psychologie des personnages est franchement déconcertante et la thèse finale plus que discutable ; mais toutes restrictions faites, il faut reconnaître que l'auteur fait preuve d'une extraordinaire bonne volonté.

« Il est des lieux, qui tirent l'âme de sa léthargie, des lieux enveloppés, baignés de mystère, élus de toute éternité pour être le siège de l'émotion religieuse ». C'est sur cette réflexion mystique que s'ouvre le nouveau roman de M. Barrès (1) ; et vous pensez sans doute qu'il s'agit de Jérusalem, du Calvaire ? Vous n'y êtes point ; le Calvaire, Jérusalem ne sont pas seulement nommés ; les endroits prédestinés et fameux, dont il est question, sont Lourdes, la Sainte-Baume, le mont Saint-Michel, Domrémy et... la lande de Carnac, « la forêt de Brocéliande pleine de rumeurs et de feux follets, où Merlin, par

(1) Maurice BARRÈS : *La Colline inspirée*, un volume in-12 de 428 pp. prix : 3 fr. 50. — Emile Paul, Paris, 1913.

les jours d'orage, gémit encore dans sa fontaine ». Mais oui, cela est écrit tout au long. Braves gens, vous êtes avertis : Lourdes et la forêt de Brocéliande sont mis sur le même plan. La colline inspirée s'est prêtée elle-même à un changement de décor extrêmement simple : « Ici, jadis, du temps des Celtes, la déesse Rosmertha faisait face au dieu Wotan ; l'un et l'autre protégeaient la plaine. La déesse à la figure jeune, aux cheveux courts, s'est évanouie ; elle fut chassée par la Vierge qui allaite l'Enfant-Dieu » ; celle-ci sera peut-être expulsée par une autre, mais il importe peu : ce sont là contingences, manifestations religieuses accidentelles ; les légendes passent, mais la colline est plus stable par nature, heureusement ; et, baignée de mystère, elle sera toujours un siège d'émotion religieuse ; c'est l'essentiel.

En somme, si j'ai bien compris, — et après tout on est excusable de ne pas tout entendre dans ce grimoire symbolique — il est des lieux plus favorables au rêve, à la méditation ; et ce n'est pas une découverte de premier ordre. Sur les hauteurs, fouetté par l'âpre vent des cimes, enivré des senteurs qui montent des plaines mêlées aux vapeurs des glèbes et de la bonne terre maternelle, devant les espaces immenses ou les énormes architectures des monts, l'homme ne saurait demeurer impassible : c'est l'éternel enthousiasme, l'éternelle rêverie de la créature dans cette communion avec les éléments toujours jeunes, car les pensées de la mort, l'idée de l'infini, du mystère ou des résurrections sans fin lui remplissent le cœur. Devant de magnifiques spectacles, il n'est pas douteux que l'âme s'ouvre plus grande aux vastes pensées ou à l'émotion religieuse ; les forêts druidiques ou les rochers de Delphes se prêtent plus facilement aux méditations sévères que les prairies de Gnide ou les tonnelles de Chatou.

Il importe toutefois de s'entendre sur la genèse et la qualité de ces émotions esthétiques ou religieuses. Lorsque devant un horizon splendide vous sentez s'éveiller en vous je ne sais quel enthousiasme qui vous fait meilleur, vous pensez — et de fort honnêtes gens pensent tout de même — que les grands sentiments étaient déjà en vous, assoupis dans la tor-

peur des jours monotones et n'attendant qu'une secousse pour surgir en merveilleux sursaut du tréfonds inconscient. Mais M. Barrès va plus loin et prend les choses au sérieux. Les forêts sacrées, les grands monts, les vastes plaines ont une vertu d'inspiration et ces voix que la nature fait entendre sont l'éternelle réponse religieuse, la voix du mystère, la vraie révélation. Sans doute l'esprit qui souffle sur les hauteurs est quelque peu affolant et les Bacchantes grisées ont besoin de garde-fous ; voilà pourquoi une discipline religieuse n'est pas absolument inutile ; mais ce n'est pas de là que vient l'inspiration vivante ; et quand l'esprit religieux s'anémie, il faut tout bonnement laisser là les livres, les dogmes, les encycliques et les mandements pour se retremper en plein divin, pour aller écouter sur les cimes les mélopées éternelles qui rendent un peu fou mais qui ont l'avantage d'être des révélations authentiques : « L'Esprit des hauts lieux les faisait vibrer avec l'infini et leur mettait au cœur l'orgueil de ne compter que sur soi-même pour résoudre l'énigme de l'univers... Le mystérieux, le sublime naissent et jaillissent du cœur. Nos sentiments sont agrandis ; les voilà menés bien plus avant que la raison. Quelle est cette fleur qui veut s'épanouir? Je vais presque aussi loin que mes pressentiments. Le monde intérieur s'élance, reconnaît la nature et l'on voit paraître la surabondance cachée. Belle colline, tu fais sortir la pensée voilée, toute prête avec son pur désir pour le mariage divin. Une fois encore le site a produit son effet ».

Ce n'est pas que tout cela soit déduit en un style limpide ni dans une langue parfaitement sûre. On déplore aujourd'hui la crise du français ; mais ce n'est point dans les copies des rhétoriciens qu'il faut chercher les symptômes du mal, pas plus que dans les joyeuses inepties que les collectionneurs nous servent. Qu'un charcutier ait élucubré cette annonce : « Ici l'on vend du saucisson chevaleresque », le scandale n'est pas grand ; toute faute d'ignorant reste au passif de l'ignorant ; mais les fâcheuses innovations d'un académicien font exemple et seront adoptées par les snobs, curieux des nouvelles formules du bien dire. A quoi bon inventer des mots comme *angélité*, *hypertension*, qui révèlent simplement la pa-

resse d'un auteur arrivé? Mais surtout pourquoi compromettre notre langue si loyale, si sincère, en l'obligeant à décrire des rêves fumeux, des visions de fiévreux illuminé? De ces sarabandes folles, de ces divagations nos beaux mots français sortent exsangues, déshonorés et fourbus.

Je n'ai pas à analyser ici cette histoire d'un fanatique qui, encouragé, stylé et endoctriné par Vintras, groupe autour de sa personne une colonie d'illuminés. L'aventure est misérable et valait tout au plus d'être chansonnée. Ce qui est plus inquiétant c'est l'esprit qui inspire l'œuvre toute entière, dont le héros est manifestement cher à l'auteur, parce qu'il est un Celte, et qu'il a su découvrir les vraies sources de l'émotion religieuse dans la nature, tandis que ses adversaires, l'évêque, l'oblat, les prêtres catholiques, sont des Romains, légionnaires vainqueurs installés en pays conquis. C'est pourquoi on sent une hostilité sourde contre tout ce qui représente l'Eglise organisée, l'autorité hiérarchique : « Le Père Aubry et ses gens s'éloignent dans la nuit vers Saxon, en mêlant aux injures populaires les plus savants exorcismes. Mais que leur fait tout ce latin... » L'évêque, qui ne comprend rien à la nouvelle religion d'un maniaque et d'un révolté, a tort en principe : « Chacune de ces pierres en tombant jetait un amer reproche à l'évêque de Nancy : Vous nous avez prises à celui qui nous aimait, et vous ne savez rien faire de nous. Monseigneur, comme tout cela vous accuse ! » Il y a encore des gentillesses dans le goût de celle-ci : « Allez ! vous, tous, les prêtres, vous ne valez pas mieux les uns que les autres ». Les premiers communiants sont représentés comme de jeunes énergumènes qui promettent ; les théologiens, trop complaisamment calqués sur Janotus de Bragmardo, apparaissent bardés de syllogismes et brandissant leurs textes désuets. Et je ne parle pas des chapitres XI et XIII, qui sont une parodie sacrilège et impertinente de la Passion. Franchement, je ne vois pas la différence qu'il y a entre quelques-unes de ces pages et les pamphlets d'Anatole France ; je ne parle pas du style, évidemment. Il se rencontre pourtant, çà et là, quelques détails réjouissants : il paraît que le cri de ralliement de l'archange saint Michel (Michaël, s'il vous plaît) était

Quis est Deus? Il est dit encore que c'est vers 1883 que V. Hugo écrivit *le Pape :* je signale cette trouvaille aux érudits.

Nous mentionnerons volontiers, pour finir, le dernier roman de Luis Coloma (1), qui évoque quelques scènes de la vie espagnole dans leur atmosphère colorée et chaude où le sang versé mêle parfois de fades relents. Cette œuvre d'inspiration honnête, où les préoccupations morales se laissent deviner, laisse discrètement dans l'ombre les détails sur lesquels insiste trop souvent la littérature commerciale ; et je ne crois pas que l'intérêt y perde grand chose. C'est l'histoire d'un étourdi, un peu fou, mais foncièrement loyal et bon, qui expie durement une faute de jeunesse. On regrette seulement que l'auteur ait l'horreur du style simple : il vise à l'esprit, pose en humoriste et, à la longue, tout ce bruit de castagnettes est un peu désobligeant.

(1) P. Luis Coloma : *Boy*, traduit de l'espagnol par M. Demorès de Hill ; un volume in-12 de 320 pages ; prix : 2 fr. 50. — Lethielleux, Paris, 1912.

A. Rochette.



BIBLIOGRAPHIE

Jésus-Christ, sa vie et son œuvre. Esquisse des origines chrétiennes, précédée d'une Introduction sur la valeur historique des Evangiles, par M. Lepin, professeur au Grand Séminaire de Lyon. — In-12, 269 pp. et une carte de la Palestine au temps de Jésus-Christ. — Paris, Beauchesne, 1912. — *Prix :* 2 fr. 50.

L'auteur de cet ouvrage a voulu mettre en relief les grandes lignes de la vie du Seigneur et faire valoir ce qu'elle offre de plus important au point de vue de la foi. Dans ce but, après avoir établi soigneusement la valeur historique des documents, il décrit l'état de la Palestine au temps de Notre-Seigneur, les circonstances qui ont inauguré la carrière publique de Jésus, puis parcourt les trois années de son ministère, en dégageant les traits caractéristiques de chacune d'entre elles. Il fait bien ressortir quelle a été d'une année à l'autre la marche suivie par Notre-Seigneur dans sa manifestation personnelle, dans ses miracles, dans ses enseignements, dans ses déclarations sur l'avenir de la société évangélique et sur le royaume de Dieu, comme aussi son influence sur la foule, sa conduite à l'égard de ses disciples, l'opposition qu'il rencontre de la part de ses ennemis. Il décrit enfin les grands événements qui ont marqué la fin de la carrière du Sauveur, sa mort et sa résurrection.

De cet exposé rapide de la progression des événements ressort puissamment la vérité historique des récits évangéliques. Tout s'y enchaîne d'une façon tellement vivante et naturelle que l'esprit le plus prévenu devra reconnaître que l'on a ici un tableau véridique de la vie de Notre-Seigneur.

Cet ouvrage, destiné aux jeunes étudiants, aux jeunes prêtres et aux laïques qui désirent mieux connaître la vie et l'œuvre de

Jésus-Christ leur donnera les notions les plus sûres sur les questions évangéliques. C'est un travail de bonne vulgarisation fait par un spécialiste très compétent.

E. JACQUIER.

Entretiens Eucharistiques, par l'abbé Jean VAUDON. — Un vol. in-12, de 374 pages. — Paris, Téqui, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

M. l'abbé Jean Vaudon est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le présenter au lecteur, son œuvre trop considérable et trop appréciée pour qu'il faille dire ce qui en fait le charme et le succès. On se contentera donc d'indiquer le contenu de ce nouvel ouvrage.

Il est composé de trois parties distinctes, quoique toutes convergent à l'autel : I. Entretiens Eucharistiques ; II. Pour le recrutement sacerdotal ; III. Discours de Première Messe. La première partie s'adresse à tout lecteur chrétien. L'auteur désirerait que la seconde fût lue surtout dans le monde de la noblesse et de la bourgeoisie, par les jeunes gens et par leurs parents. Car, frappé du petit nombre des vocations sacerdotales parmi les classes riches, il ne pense pas que ce soit parce que là se trouvent moins de jeunes hommes capables de comprendre des paroles de renoncement et l'appel du Maître ; seulement, on ne leur fait pas assez entendre ce langage, on ne leur montre pas assez le sacerdoce. Et c'est un stimulant à l'éclosion des vocations dans l'âme des jeunes gens de la classe riche que M. Vaudon a voulu préparer dans ces pages. La troisième partie s'adresse spécialement aux lévites et aux prêtres : aux premiers pour les préparer à l'Ordination, aux seconds pour les déterminer à faire revivre en eux la ferveur de leur ordination et les grâces de leur Consécration.

Puisse cet ouvrage porter tous les fruits que souhaite son auteur.

B. X.

L'année chrétienne, par le chanoine A. BOULOUMOY, archiprêtre de la cathédrale de Valence. — 2 vol. in-12, XIII-508 et 519 p. — Paris, Oudin, 1910. — *Prix :* 7 francs.

Une des caractéristiques les meilleures de la piété contemporaine est le retour à la liturgie. Ce ne sont pas seulement les prêtres qui se livrent à son étude et qui s'y plaisent ; ce sont — dans une mesure trop restreinte encore, mais chaque jour plus large — les

fidèles eux-mêmes qui s'éprennent de la liturgie, de ses rites, de ses prières, qui veulent en pénétrer le sens, et y alimentent leur vie religieuse. Dom Guéranger a eu la gloire de leur faciliter cette initiation ; *L'année liturgique* a rendu des services considérables. Mais cet ouvrage ne peut être abordé que par une élite ; son étendue, le prix élevé, le ton quelque peu savant, l'empêchent d'être à la portée de la multitude. Et souvent a été exprimé le désir d'avoir une réduction et une sorte d'adaptation de *L'année liturgique*, à l'usage des chrétiens qui n'ont ni le temps, ni la préparation intellectuelle, ni l'argent nécessaires pour acquérir et utiliser ces quinze volumes. Grâce à M. Bouloumoy, c'est fait. Il nous offre une *Année chrétienne* qui répond à tous ces besoins ; elle est complète, et l'exécution est très bonne.

Le propre du temps y est traité avec une abondance qui ravit. Quant aux saints, il n'était pas possible de les évoquer tous ; nous rencontrons les plus illustres, les plus aimés, ceux qui ont un office particulier dans le bréviaire ou dans le missel. Tout cela est distribué en deux cents sujets environ, dont quelques-uns sont assez longs pour être lus en deux fois, ce qui permettrait aisément d'y trouver une lecture pour chacun des jours de l'année.

Le charme de ce livre et ce qui assure sa bienfaisance, c'est, d'abord, qu'il est comme un florilège liturgique. Tout ce que renferment de plus beau les prières de l'Eglise a été recueilli avec soin et nous est présenté dans une traduction élégante et fidèle. En outre, le commentaire s'harmonise avec les textes. Il y a une fraîcheur et une vivacité de sentiment, je ne sais quoi de souriant et d'affectueux, et des accents de piété — *illæ paginæ vultum pietatis habent*, aurait dit saint Augustin — qui font que des formules de la liturgie on passe, tout naturellement et sans dissonances, aux explications, aux développements de l'auteur.

Si M. Bouloumoy était encore de ce monde, nous indiquerions quelques *desiderata*. Hélas! entre la rédaction et l'impression de ce compte-rendu, il a terminé une existence toute de ferveur et de saints exemples.

F. V.

Religions orientales : le Bouddhisme primitif, par Alfred ROUSSEL. — Un vol. in-12, de IX-431 pages. — Paris, Téqui, 1911. — *Prix :* 4 francs.

L'apologiste ne peut que se réjouir du très vif intérêt qu'excitent parmi les catholiques les études consacrées à l'histoire des

religions. On sait que plusieurs de nos adversaires se sont efforcés de s'aider de cette science nouvelle dans leurs attaques contre nos croyances. Si pendant quelques années les défenseurs de la vérité chrétienne ont paru pris au dépourvu par cette tactique, ils n'ont pas tardé cependant à se ressaisir : de là vient la multiplicité des travaux parus sur ce sujet durant ces dernières années.

L'ouvrage de M. Roussel, encore que la composition en soit parfois un peu touffue, ne sera pas des moins utiles ni des moins intéressants. L'auteur s'est efforcé de faire impartialement l'histoire du Bouddhisme et pour cela, comme il le dit lui-même de le montrer « non peut-être tel que le voudraient et que le proclament ses apologistes à outrance ou ses détracteurs attitrés, mais tel qu'il fut réellement à son origine, tel qu'il est encore dans l'Inde, son berceau, — dans les parties de l'Inde où il s'est survécu. » Son travail est de première main : les documents primitifs et authentiques du Bouddhisme primitif sont puisés aux sources mêmes — ils sont du reste cités dans leur teneur exacte. Si la facture littéraire y perd quelque peu, la valeur scientifique par contre ne saurait qu'y gagner : le lecteur pourra ainsi se prononcer en toute connaissance de cause sur la valeur intrinsèque du Bouddhisme et même sur sa valeur comparative.

A. B.

La vocation au mariage, au célibat, à la vie religieuse, par le R. P. J. Coppin, rédemptoriste, 3e édition. — Un vol. in-12, de 389 pages. — Paris, Téqui, 1912. — *Prix :* 3 fr. 50.

Dans cet estimable ouvrage et qui a déjà fait ses preuves, l'auteur, laissant de côté ce qui regarde la vocation sacerdotale proprement dite, s'occupe des vocations qui conviennent aux deux sexes, et sur lesquelles un confesseur peut avoir plus souvent à se prononcer. Une première partie contient la doctrine générale touchant la vocation, son existence, son caractère obligatoire. Une deuxième partie traite en particulier des diverses vocations en en faisant ressortir les devoirs, les charges et aussi les consolations et les joies. La troisième partie indique surtout les moyens d'étudier et de connaître sa vocation. Bien qu'écrit plus spécialement, semble-t-il, en vue des jeunes filles, l'ouvrage convient également à ce qui regarde la vocation des jeunes gens. Le ton en est hautement surnaturel et chrétien ; la doctrine d'une grande fermeté. Que d'erreurs et de malheurs seraient évités, si les indications qui s'y

trouvent étaient plus fidèlement suivies aussi bien par les parents que par les enfants !

J. T.

L'Education sociale et les Cercles d'Etudes, par l'abbé BEAUPIN. — Un vol. in-12, 259 pages. — Paris, Bloud, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

A l'heure présente, tous ceux qui se préoccupent de la vie du catholicisme en France se demandent quel moyen leur permettra de pénétrer les masses irreligieuses, hostiles ou indifférentes? De plus en plus une méthode apparaît préférable : former une élite de chrétiens convaincus et agissants qui soient, dans ces milieux inaccessibles à l'influence du prêtre, les apôtres et les témoins de la vérité chrétienne.

Dans l'ouvrage que nous présentons aux lecteurs de l'*Université catholique*, M. l'abbé Beaupin a voulu montrer comment le cercle d'étude pouvait être l'instrument de cette éducation de l'élite. Certains, il est vrai, se représentent le cercle d'études comme « un parlement au petit pied», où de bons jeunes gens viennent avec une assurance égale à leur incompétence, traiter des questions économiques, sociales et religieuses. Il faut en revenir de cette conception un peu puérile, jadis à la mode. Le cercle d'études doit être tout autre chose pour qui en a bien compris le rôle : « il n'est ni un catéchisme de persévérance, ni un comité électoral, ni une faculté de droit, mais le lieu de rencontre et le lien d'amitié de quelques jeunes gens qui veulent se former dans la vie sociale ». C'est de cette œuvre que M. Beaupin a entrepris de nous décrire le fonctionnement : il n'a point voulu se poser en théoricien et se contenter de considérations générales sur la formation sociale : son but est tout pratique, montrer quel est le mécanisme et quels sont les divers rouages de cet instrument. Faut-il le remarquer? son travail ne comporte point le développement d'une thèse politique ou économique : il n'a pas été composé pour l'usage exclusif d'une école ou d'un parti : sauf sur quelques points de détail, les vérités qu'il s'est efforcé de mettre en relief sont de celles qui constituent le patrimoine commun de tous les catholiques.

Une légère critique me sera cependant permise. Le titre de ce livre me semble peu propre à dissiper dans l'esprit de certains lecteurs les préventions que le terme de cercles d'études aurait

pu faire naître. J'entends bien que l'auteur en parlant d'éducation sociale voulait indiquer par là que les jeunes hommes qui fréquentent au cercle d'études ont à cœur de remplir leurs devoirs de chrétiens non point seulement dans leur vie privée, mais aussi dans leur vie publique : c'est donc à une tâche sociale que le cercle d'études doit les préparer. Mais dès lors pourquoi ne pas choisir une formule qui montre dans toute son étendue la grandeur de leur rôle : il eût été plus vrai d'écrire : les cercles d'études et leur tâche éducatrice. On eût ainsi fait mieux comprendre comment ceux qui préconisent cette institution ont l'ambition de donner par elle aux jeunes gens une formation doctrinale, morale, religieuse et sociale. Faire des apôtres et des convaincus qui, conscients de leur foi, s'appliquent à traduire leurs croyances dans leurs actes et à les répandre autour d'eux, leur permettre d'acquérir la compétence nécessaire pour être des organisateurs d'œuvres, telle est la mission des cercles d'études. On voit dès lors quelle est leur place dans l'ensemble des œuvres paroissiales et quel peut être le rôle du prêtre dans leur direction.

Il n'est pas douteux que ce livre, fruit d'expériences nombreuses et fait de main d'ouvrier, ne soit très pratiquement utile à tous ceux, prêtres ou laïques, qui travaillent à la régénération chrétienne de la France.

H. L.

Carnet d'Art, par Adolphe BOSCHOT. — Un vol. in-16, de VIII-264 pages. — Paris, Bloud et Cie, 1911. — *Prix :* 3 fr. 50.

Je n'ai pas à présenter au lecteur l'auteur de cet élégant petit volume. Ses deux ouvrages « La jeunesse d'un Romantique, un Romantique sous Louis-Philippe », et son « Faust de Berlioz » lui ont fait une assez solide renommée et attiré d'assez hautes distinctions pour qu'il ne soit personne, ami des arts, à ignorer son nom, ses tendances, ses goûts, sa façon de penser et d'écrire.

Alors je dirai quels sujets il a abordé dans ce « Carnet d'Art »? Non pas ; Adolphe Boschot l'a dit mieux que que je ne saurais faire en quelques pages adressées « au Lecteur ». Les résumer, serait leur enlever le charme et la vie ; tandis qu'après les avoir lues, beaucoup désireront de lire le livre. Quant à ceux qui n'auront pas cette envie, le « Carnet d'Art » ne leur est pas destiné.

« Si tu aimes les arts, lecteur, et si tu crois que nous pouvons être tous deux en communion spirituelle, ouvre ce livre. Sinon,

ferme-le tout de suite : adieu, ne perdons pas notre temps, toi à me comprendre peu, et moi à t'ennuyer sûrement.

« Mais si, lecteur sympathique, tu estimes que tu dois ouvrir ce *Carnet d'Art*, laisse-moi te dire, en confidence, comment il fut écrit : ensuite tu le comprendras plus vite et mieux.

« Je n'avais jamais pensé, même après dix années de vie littéraire, à « écrire dans un journal ». Un matin, au printemps de 1908, peu après la publication de mon deuxième volume sur Berlioz, je reçois une lettre où les directeurs de l'*Echo de Paris*, que je ne connaissais alors nullement, me font demander « une chronique de tête » : l'Echo désirait deux cents lignes sur Grieg, à propos d'un festival mondain.

« Que faire? Refuser?

« Incertain, ne sachant que décider, je me mets au piano et rejoue des pièces de Grieg, fort aimées autrefois, presque oubliées maintenant. Le charme de Grieg me ressaisit, m'enchante de nouveau ; tout en relisant telles *Pièces lyriques*, j'analyse ce qui faisait leur charme, jadis, et le rendait alors si séducteur. J'éprouve aussi qu'il peut encore revivre en nous...

« Ma chronique était faite : je n'avais plus qu'à l'écrire.

« Par cette première chronique, j'étais amorcé. On m'en demanda ou j'en proposais d'autres. Je résolus d'en écrire très peu... Ainsi, à mon gré, ou selon le caprice de l'heure, de loin en loin, sur telle chose qui *me chantait*, furent composées les diverses pages de ce *Carnet d'Art*. Pour chacune, j'ai toujours attendu d'avoir quelque chose à dire (ou du moins le croire), et quelque chose qui me tînt au cœur.

« J'espère du moins, lecteur, que tu reconnaîtras avec quel désir d'être exact, avec quelle humilité réelle, je me suis efforcé de me soumettre à chaque *objet* avant d'écrire un seul mot. J'ai tâché de n'être qu'un écho fidèle.

« Pour l'instant, accueille ces vingt-quatre fragments. Ce n'est presque rien. Mais chaque chose, même un livre, doit venir à son heure : peut-on cueillir, en une seule saison, les fleurs qui s'épanouissent tour à tour? »

F. B.

Histoire du Concile du Vatican, par le R. P. Th. GRANDERATH, S. J. — Edité par le P. C. KIRCH, S. J. et traduit de l'allemand, par des religieux de la même Compagnie. — Tome II, 2e partie. — Bruxelles, A. Dewit, 1911. — Un vol. in-8°, de 445 pages.

Les deux premiers volumes de cette histoire ont été successivement présentés aux lecteurs de l'*Université catholique*, lors de leur publication. Ils avaient trait à la préparation du concile et à ses premiers travaux. Celui-ci comprend deux parties très différentes. La première continue le volume précédent et contient tous les débats relatifs à la constitution *De fide catholica;* la seconde retrace les divers mouvements qui se produisirent en dehors du concile à l'occasion de ses diverses délibérations.

Ce sont toujours les mêmes qualités qui distinguent cette œuvre. La connaissance très exacte et très détaillée des moindres faits qui ont pu se passer au dedans ou autour de l'assemblée, une science théologique très pénétrante qui sait reproduire avec toutes leurs nuances les opinions diverses qui se firent jour sur des matières très délicates, un style animé qui permet de faire revivre les événements et les personnages qui y prirent part. Assurément toutes ces luttes sont encore trop proches de nous pour que nous puissions les juger en toute impartialité et sur tel ou tel point on n'a pas encore fait la lumière complète ; mais dans l'ensemble cette histoire est le digne tableau d'une des plus belles pages de la vie de l'Eglise au XIXe siècle.

B. T.

Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome Ier. Jérusalem antique, par le P. HUGUES VINCENT, des Frères Prêcheurs. Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Fasc. Ier. Topographie. — In-4°, 196 pp. — Planches I-XIX. — Paris, Gabalda, 1912. *Prix :* 10 fr.

Depuis vingt ans, le R. P. Hugues Vincent, professeur à l'Ecole Biblique Dominicaine, étudie Jérusalem. Il l'étudie avec amour, comme il l'avoue lui-même, dans les dernières lignes de son Introduction au magnifique ouvrage dont nous avons entre les mains le premier fascicule. Il l'étudie avec la patience du chercheur, qui ne se hâte pas de formuler ses conclusions, mais qui ne craint pas non plus de rejeter ce qui est sans valeur et que d'autres prétendent garder comme une parure pieuse. C'est à l'aide des textes,

c'est en fouillant le sol, c'est en passant de longues heures au milieu des ruines que le Révérend Père a appris ce qu'était Jérusalem ancienne. Il a voulu suivre le conseil du Psaume qu'il cite heureusement à la première page de son livre : « Faites le tour de Sion et parcourez-en le circuit ; comptez ses tours ; contemplez son rempart ; explorez ses palais, afin de le raconter à la génération à venir. » (Ps. XLVIII, 13.)

Désormais pour faire « le tour de Sion », nous aurons un guide très sûr. L'ouvrage, dont le premier fascicule vient de paraître, comprendra deux volumes ; le premier étudiera la ville de Jérusalem depuis ses lointaines origines jusqu'à sa destruction par Titus ; le second sera consacré à Jérusalem nouvelle depuis le triomphe des Romains jusqu'à nos jours.

Les lecteurs du premier fascicule y trouveront une très intéressante et très scientifique *Introduction* (Le but, le plan, la méthode et les sources, p. 1 à 41), et le livre premier : *Topographie* (Aperçu topographique, Notions géologiques et climatologiques, Cadre topographique de la ville ancienne, Sion et la Cité de David, Millo et Ophel, p. 43 à 196.)

Le sujet semble aride, mais l'auteur sait le faire vivre et lui donner une saveur que ne soupçonnent pas ceux qui ne se sont jamais passionnés à propos de la localisation des sites scripturaires. Il y a telle page de l'Introduction qui constitue une très belle leçon sur la méthode en histoire. Mais l'on trouvera de l'intérêt jusque dans les détails de l'érudition, parce que l'on y sent toujours passer le souffle d'une âme très attachée à la vérité, aux Saintes Écritures et à l'Eglise.

Le R. P. Vincent s'est interdit les controverses, et il est demeuré fidèle à son plan, bien que parfois il ait eu à indiquer, d'un mot, quelques attaques banales ou injustes, surtout pour ce qui concerne Sion. Lui du moins ne tombe jamais dans le travers qu'il signale et déplore, et qui consiste « à lier quelque note ou épithète confessionnelle à une opinion topographique et archéologique (p. 33) ».

Nous louons sans réserve la tenue scientifique de cet ouvrage, et nous sommes heureux d'ajouter que les illustrations (plans, panoramas, vues d'ensemble) sont nombreuses et remarquablement exécutées.

L. PÉRIER.

Les très véritables maximes de Messire Honoré d'Urfé, nouvellement tirées de l'Astrée, par Hugues VAGANAY. Préface de Louis MERCIER. — Lyon, Lardanchet, 1813. — In-16, de XV-54 pp.

En écrivant ce petit article à la campagne, à deux pas du château de Châteaumorand, où Honoré d'Urfé a vécu quelques-unes de ses années les plus heureuses, et où il a composé une partie de l'*Astrée*, j'ai sous les yeux les cinq gros volumes de son roman.

Dans les développements inépuisables à cette œuvre immense, tant aimée du XVIIe siècle, mais qu'on ne lit plus, et qu'on ne peut plus lire aujourd'hui, Urfé, instruit par l'expérience de la vie, par une fortune qui connut toutes les extrémités et par la pratique des cours, a jeté beaucoup de pensées ingénieuses. Il a fait en passant, sur l'amitié, l'amour, le mariage, les droits du père, la société, l'honneur, le gouvernement, l'autorité royale, et sur bien d'autres sujets, des observations pénétrantes.

Voilà à peu près ce que je disais dans mon livre sur Honoré d'Urfé, regrettant de ne pouvoir m'arrêter sur les maximes et réflexions, morales ou politiques, qu'Urfé a répandues dans son œuvre si riche et si complexe.

Or, cette idée, M. Hugues Vaganay vient de l'exécuter. Il a butiné patiemment dans l'*Astrée* quelques « très véritables maximes », et les a condensées dans une mince et élégante plaquette. Assez mince, en effet, et qui aurait pu sans peine s'enrichir d'autres maximes ; mais M. Vaganay a voulu s'en tenir à un choix très restreint.

En tête de ce petit livre, M. Louis Mercier a mis une préface où il a dit son mot sur l'*Astrée*, le mot d'un esprit fin et délicat. Sans trop surfaire la valeur de ce roman, qui cependant fut pendant un demi-siècle la « folie de l'Europe », il fait voir que l'œuvre n'est pas aussi surannée qu'on le croit, et que les beautés de l'*Astrée*, qui séduisirent nos pères, ne sont pas complètement mortes.

O.-C. REURE.

Propriétaire-Gérant : P. CHATARD.

Lyon, Imprimerie Emmanuel VITTE, rue de la Quarantaine, 18.


Princeton University Library
32101 067478717



